OPERE FILOZOFICE
I

SCRIPTORES GRAECI ET LATINI

X

ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ

ΠΥΡΡΩΝΕΙΟΙ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ

KAI

ΠΡΟΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟΥΣ

SCRIITORI GRECI ŞI LATINI

X

SEXTUS EMPIRICUS

OPERE FILOZOFICE

VOL. I

traducere şi introducere de
Prof. Dr. ARAM M. FRENKIAN

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREŞTI
BIBLIOTECA FACULTĂŢII DE FILOZOFIE
COTA 163/350
INVENTAR 170779

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREŞTI
Biblioteca Camil Petrescu
Cota II/550
Inventar

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
Bucureşti 1965

Prefață

Sextus Empiricus, medic și filozof grec, apare pentru prima dată în traducere integrală în românește. Întrucît operele originale ale filozofilor greci sînt în cea mai mare parte pierdute, transmiterea indirectă a filozofiei grecești, prin cei ce au scris opere conținînd doxografii, succesiuni, secte etc. [1]*, este foarte importantă. În adevăr, nu ni s-au conservat integral decît opera lui Platon și a lui Plotin. Dar, chiar pentru primul, concepțiile lui filozofice din ultima perioadă a vieții lui nu le cunoaștem, decît din criticarea lor de către Aristotel și din comentatorii acestuia, întrucît Platon n-a scris nimic despre ele* [2]*. De la Aristotel ne-a rămas cea mai mare și mai importantă parte a operei lui, iar de la Epicur avem trei scrisori doctrinale și Maximele principale ale lui* [3]*. Dar acestea sînt doar o mică parte, deși important, din imensa activitate filozofică pe care au dezvoltat-o vechii greci, de la finele secolului al VII-lea î.e.n. și pînă la 529 e.n., anul închiderii școlilor de filozofie din Atena, în urma edictului împăratului Justinian al Bizanțului. De la ceilalți filozofi, printre care se numără cugetători de prima mînă ca Zenon, Epicur, Chrysippos*[4]*, pentru a nu mai vorbi de vechii înțelepți naturaliști din secolele al VI-lea și al V-lea î.e.n., nu avem decît fragmente mai mult sau mai puțin întinse ale scrierilor lor, iar cunoașterea lor se bazează în cea mai mare parte pe tradiția indirectă, pe nenumăratele expuneri ale doctrinelor lor făcute de autori mai tîrzii, ale căror opere ne-au parvenit, opere scrise fie aprobativ, fie cu intenție polemică, sau pur și simplu pentru a face cunoscute mai departe opiniile marilor cugetători, și care capătă în această situație specială o mare importanță, din cauza lipsei izvoarelor directe. Din acest punct de vedere, opera lui Sextus Empiricus are o mare valoare și constituie un izvor de cunoaștere de neprețuit a filozofiei grecești, mai ales a celor trei școli noi de filozofie care s-au înființat după Aristotel, anume scepticismul, epicurismul și stoicismul.*

De aceea socotim că inițiativa editurii de a publica traducerea integrală a operei filozofice a lui Sextus Empiricus, în măsura în care ea a parvenit pînă la noi, va fi binevenită, după cea a lui Diogenes Laertios apărută în aceeași editură în 1963, în condiții excepționale. Deci aci avem primul volum al lui Sextus Empiricus, pe care îl trimitem în lume, cu speranța că va satisface așteptările acelora care se ocupă de istoria filozofiei grecești și nădăjduim că și volumul al II-lea și ultimul va apărea într-un scurt timp după acesta.

---

[1] Vezi Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filozofilor*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 40—95.

[2] Pe acestea le numește Aristotel ἄγραφα δόγματα, doctrina nescrisă a lui Platon.

[3] Conservate la Diog. Laert., X 35—116, 122—154. Dar opera pierdută a lui Epicur este imensă — numai tratatul *Despre natură* avea 37 de cărți (rulouri) — și nu cedează pasul decît operei lui Chrysippos care a scris peste 700 de cărți (rulouri).

[4] I-am omis din această enumerare pe Pyrrhon din Elis, fondatorul scepticismului, pe Arcesilau și pe Carneade, deoarece ei, ca și Socrate, n-au scris nimic. Vechii greci și romani îl cunoșteau pe Arcesilau din expunerile elevului său Pythodoros, iar pe Carneade din opera lui Cleitomachos. Dar nici scrierile acestora n-au ajuns pînă la noi.

INTRODUCERE

SEXTUS EMPIRICUS ŞI IMPORTANŢA LUI PENTRU CUNOAŞTEREA FILOZOFIEI GRECEŞTI

Viaţa lui Sextus Empiricus

Timpul şi împrejurările în care a trăit Sextus Empiricus ne sînt complet necunoscute. Anumite informaţii se pot obţine pe cale conjuncturală şi indirect, fie de la autorii care vorbesc de el[1], fie din acele opere ale lui care ni s-au păstrat.

Diogenes Laertios îl citează de două ori: IX 87 şi 165—166, a doua oară în cadrul unei liste a succesiunii filozofilor sceptici, pe care o reproducem aici, din cauză că ea are o oarecare importanţă pentru fixarea timpului cînd a trăit şi a scris (vezi schema pe pagina următoare).

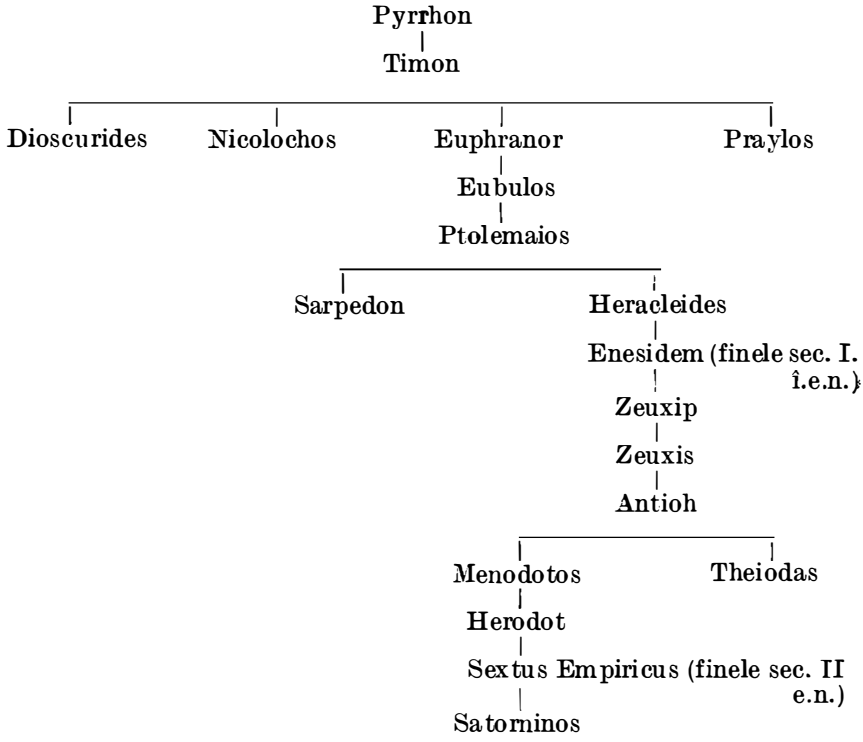
Dar, din nefericire, şi timpul cînd a trăit şi scris Diogenes Laertios este stabilit tot pe cale conjuncturală, deşi nu fără o bună probabilitate în favoare, cam în primele două sau trei decenii ale secolului al III-lea al e.n. [2]. Lipsa oricărei aluzii la Plotin şi neoplatonism constituie un termen înaintea căruia a trebuit să fie scrise *Vieţile filozofilor*. Cum Diogenes (IX 116) citează pe Satorninos ca discipol al lui Sextus, urmează că acesta a trebuit să scrie în primele două sau trei decenii ale secolului al II-lea al e.n.

---

[1] Testimonii despre viaţa şi opera autorului nostru se găsesc adunate în ediţia lui H. Mutschmann a scrierii Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, Leipzig, 1912, p. XVIII—XXIII, retipărită cu mici adaosuri de I. Man în 1958.

[2] Pentru datarea lui Diogenes Laertios, vezi studiul nostru *Analecta Laertiana*, II, în *Studii clasice*, 1961, III, p. 402 sq. şi Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 100, precum şi autorii citaţi în acele pagini.

Pornind acum de la Enesidem din Cnosos, acesta nu este niciodată citat de Cicero, care moare în anul 43 î.e.n., şi cunoaştem foarte bine pe scepticii Academiei şi de tot soiul, de care se ocupă în mod deosebit în opera.



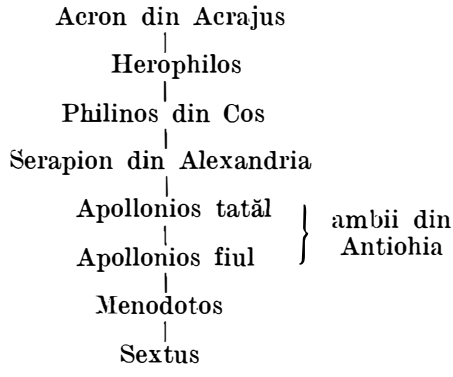
sa filozofică. Din această cauză Enesidem se poate plasa în ultimele decenii ale secolului I î.e.n. sau chiar la finele acestui secol [3]. Cum în tabloul de la Diogenes Laertios dat mai sus Enesidem e despărţit de Sextus prin şase generaţii de profesori şi discipoli în succesiune, dacă socotim o generaţie de 30 de ani şi aşezăm pe Enesidem la finele secolului I î.e.n., atunci obţinem pentru Sextus că a scris şi activat ca medic şi filozof în jurul anului 180 e.n., ceea ce concordă şi cu celelalte informaţii pe care le avem despre el. Deci ne-am putea declara de acord cu data pe care o stabileşte Hans von Arnim [4], după care Sextus a scris şi activat între anii 180 şi 200 e.n.

---

[3] Lucrurile nu stau aşa simplu. Sînt şi savanţi de seamă care l-au considerat pe Enesidem ca fiind contemporan cu Cicero. Vezi discuţiile complete la Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1932, p. 242 sqq pentru Enesidem şi p. 314 sqq pentru Sextus.

[4] *Real-Encyclopädie*, Pauly-Wissowa, II, Re. h., Band 2, 1923, col. 2 057 s.v. Sextus Empiricus.

În ceea ce privește lista succesiunii filozofilor sceptici de la Diogenes Laertios citată mai sus, ea pare completă între Enesidem și Satorninos, însă pare a avea o lacună de două sau trei nume între Timon mort cam pe la 230 î.e.n. și Enesidem (finele secolului I î.e.n.).
Mai dăm aici și succesiunea medicilor empirici care se găsește la Galenos Εἰσαγωγή c. 4 (XIV, p. 683 Kühn).



Galen moare cam pe la 200 e.n. Opera Εἰσαγωγὴ ἢ ἰατρός este contestată că ar fi a lui Galen.
Lista lui Diogenes Laertios mai are între Menodotos și Sextus pe Herodot, care e adesea menționat de Galen. Desigur Menodotos, ca și Herodot și Sextus erau filozofi sceptici și totodată medici empirici.
Mai recent s-a făcut o încercare de către Fridolf Kudlien [5] de a așeza datele lui Sextus Empiricus și Diogenes Laertios la începutul secolului al II-lea al e.n., în jurul anului 100 e.n., făcînd din ei contemporani. Construcția lui Kudlien se bazează pe faptul că el consideră, în mod arbitrar după părerea noastră, pe Herodot citat în lista lui Diogenes Laertios drept maestrul lui Sextus, ca fiind fiul farmacologului Lekanios Areios din Tarsos[6] care a trăit pe timpul lui Neron, căruia vestitul Dioscurides îi dedicase lucrarea sa Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, iar fiul său Herodot ar fi atunci contemporan cu împăratul Traian. Aci asemănările de nume nu pot spune mare lucru. Herodot este un nume destul de comun. Spre exemplu, în lista de omonimi ai lui Chrysippos — și acest nume e poate mai rar decît Herodot — păstrată la Diogenes Laertios (VII 186) sînt citați trei Chrysippos medici, dintre care doi din Cnidos.
Toate considerațiile precedente ne fac să ne oprim la datele de 180—200 e.n. pentru Sextus și 210—230 e.n. pentru Diogenes Laertios, ca fiind cele mai probabile pentru timpul cînd acești autori și-au scris operele.

---

[5] Fridolf Kudlien, *Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertius*, în Rheinisches Museum, N.F., 103, 1963, p. 251—254.
[6] Cu care ocazie Kudlien schimbă tradiția manuscrisă a textului lui Diogenes Laertios (IX 116) din Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς în Ἡρόδοτος Ἀρείου Ταρσέως, ceea ce n-are nici o justificare decît aceea de a ajunge la construcția dorită de Kudlien.

Opera lui Sextus Empiricus

Autorul nostru a scris lucrări de filozofie sceptică, păstrate în cea mai mare parte, şi altele medicale care s-au pierdut.

De la Sextus Empiricus ne-au rămas trei opere filozofice, pe care le cităm în ordinea lor cronologică admisă îndeobşte :

Pyrrhoneioi hypotyposeis, traduse de noi în *Schiţe pyrrhoniene* în trei cărţi, *Contra dogmaticilor* în cinci cărţi, *Contra învăţaţilor* în şase cărţi. Ultimele două au fost reunite în mod arbitrar şi desigur mai tîrziu, în aşa fel încît la cele şase cărţi contra învăţaţilor s-au adăugat cele cinci cărţi contra filozofilor dogmatici, ca fiind cărţile VII—XI contra învăţaţilor. Dependenţa în timp a celor trei tratate reiese în mod evident din citatele şi referirile celor mai recente în timp la cele scrise mai înainte [7]. Mai departe, pe cînd la finele fiecărei cărţi din *Contra învăţaţilor* I—VI se anunţă subiectul cărţii următoare, numai la finele cărţii a doua se anunţă subiectul ambelor cărţi următoare (Πρὸς τοὺς γεωμέτρας καὶ ἀριθμητικούς), pe cînd la finele cărţii a treia nu se mai anunţă subiectul cărţii a patra, ceea ce ne îndrituieşte să presupunem că cele două cărţi păstrate ca separate în tradiţia manuscrisă constituiau o singură carte. Astfel întreaga lucrare *Adversus mathematicos* ar avea zece cărţi în loc de unsprezece, cum e în împărţirea din manuscrise. Astfel se explică de ce Diogenes Laertios (IX 116) atribuie lui Sextus τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλιστα, iar lexiconul Suda îi atribuie Ἐπισκεπτικὰ βιβλία δέκα. Desigur, tratatele al căror titlu l-am tradus cu *Schiţe pyrrhoniene* şi *Contra dogmaticilor* sînt cele mai importante. Deşi al doilea tratat pare în bune părţi ale lui o dezvoltare şi completare a primului, aşa cum a arătat Karel Janácek [8], totuşi primul are părţi originale importante care nu se repetă în al doilea. Astfel toată partea I teoretică şi generală din *Schiţe pyrrhoniene* (cartea I) nu-şi are corespondentul în *Contra dogmaticilor*. Remarcăm că despre importanta problemă a felurilor de îndoială (τρόποι τῆς ἐποχῆς) care ocupă în *Schiţe pyrrhoniene* cartea I, §§ 31—186 nu se găseşte aproape nimic în *Contra dogmaticilor*. Cum aceste lucrări ale lui Sextus sînt destinate să combată filozofiile dogmatice ale stoicilor şi epicurienilor, iar aceştia împărţeau filozofia în trei părţi : logica (la Epicur canonica), fizica şi etica, polemica lui Sextus de asemenea se împarte în aceste trei părţi, în succesiunea pe care am indicat-o mai sus, întrucît nu toţi dădeau aceeaşi succesiune părţilor filozofiei. Astfel, în *Schiţe pyrrhoniene* întreaga carte a II-a e consacrată combaterii logicii, iar cartea a III-a se ocupă cu fizicienii (§§ 1—167) şi de etică (§ 168—fine). La fel şi în *Contra dogmaticilor*, primele două cărţi (I—II = *Adv. math.*,

---

Totuşi vezi mai departe opinia lui Pappenheim, după care *Contra învăţaţilor* I—VI este o operă de tinereţe a lui Sextus, părere care are argumente valabile în favoarea sa. S-ar putea ca împreunarea celor două lucrări cu cărţile I—VI şi VII—XI să fie făcută de Sextus însuşi. De aci Τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν la Diog. Laert., IX 116.

[8] Karel Janácek, *Prolegomena to Sextus Empiricus* (în *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*) f.d.

VII—VIII) combat pe logicieni, cărțile III—IV (= *Adv. math.*, IX—X) polemizează cu fizicienii, iar cartea a V-a (= *Adv. math.*, XI) atacă pe eticieni. Deci sînt combătute afirmațiile pe care le fac mai ales stoicii în cele trei părți ale filozofiei, declarate de ei: logica, fizica și etica.
În aceste lucrări copioase, Sextus întrebuințează un număr destul de mare de argumente contra afirmațiilor dogmaticilor, care nu pot fi în întregime creația lui, ci se bazează pe un stoc făurit înaintea lui de numeroșii săi înaintași din școala sceptică nouă.
O parte din argumente și teorii provin fără îndoială de la Enesidem, dar delimitarea precisă a ceea ce revine acestuia nu se poate stabili decît în linii mari [9]. Altele pot proveni de la autori necunoscuți nouă sau al căror nume ne este cunoscut, dar nu putem identifica aportul lor în numărul imens de argumente întrebuințate de Sextus. În orice caz, așa cum s-a spus și de alții, opera filozofică a lui Sextus Empiricus constituie o *Summa* a filozofiei sceptice, în sensul în care acest termen a fost întrebuințat în evul mediu. Unele argumente contra afirmațiilor dogmatice ale stoicilor și epicurienilor sînt remarcabile și par a proveni de la un mare gînditor (cum ar fi Enesidem), cum sînt argumentele împotriva ideii de cauzalitate, care ne amintesc pe David Hume și critica acerbă a acestuia împotriva cauzalității. Alte argumente cu un caracter formal sînt superficiale și sînt bazate pe o argumentare sofistică. Să fie ele creația nu prea merituoasă a lui Sextus Empiricus? Cînd ne gîndim cît de adînc înrădăcinate erau la vechii greci aceste sofisme, s-ar putea ca Sextus să fi făcut uz și de argumente care erau locuri comune.
Acestea fiind zise în linii mari despre operele filozofice păstrate ale autorului nostru, să menționăm și operele lui filozofice pierdute pe care le citează el însuși. Un număr de titluri citate de el par a se referi la operele care ni s-au păstrat: Σκεπτικὰ ὑπομνήματα sau Σκεπτικά, Περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς, Πυρρώνεια, Τὰ περὶ στοιχείων, Ἀντιρρητικοί (*sc.* λόγοι).
Mai avem citate opere care desigur sînt medicale și care s-au pierdut Ἰατρικὰ ὑπομνήματα (*Adv. math.*, VII 202) și Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα (*ibidem*, I 61), care probabil sînt identice. În schimb, titlul Περὶ ψυχῆς (*Adv. math.*, X 284) pare a se referi la o lucrare filozofică pierdută, deoarece un asemenea titlu nu intră în cadrul celor tradiționale în medicină. Cînd Sextus vorbește în *Adv. math.*, VI 55 despre suflet, s-ar putea ca pasajul sau cel puțin ideea din acest pasaj să se fi găsit în lucrarea lui Sextus *Despre suflet.*

Sextus Empiricus medicul

Sextus este, în afară de filozof sceptic, și medic de profesie. Un număr de exemple în operele lui filozofice conservate pe care le ia din domeniul medicinii dovedește cu prisosință acest lucru. Și nu este vorba de exemple banale, la îndemîna oricui, ci de așa fel încît presupun adînci implicații

[9] Vezi asupra acestui lucru V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1932, p. 249 sqq.

medicale, venind de la un familiar al artei tămăduitului. Epitetul de Empeirikos care acompaniază numele lui Sextus în manuscrisele operelor sale conservate, precum şi la Diogenes Laertios, Ps. Galen etc., pare a indica faptul că el făcea parte din tagma medicală a empiricilor. Pappenheim [10] însă observă că, într-un pasaj destul de lung din *Schiţele pyrrhoniene* (I, §§ 238—241), Sextus expune păreri ale medicilor metodişti, susţinînd că această şcoală medicală are mai multă afinitate faţă de scepticism decît celelalte şcoli medicale. Pappenheim înclină de aci să-l socotească pe Sextus ca medic metodist. Totuşi credem că acest text nu e suficient pentru a anihila tradiţia care a dat lui Sextus numele de Empiricus.

Despre sectele medicinei greceşti putem spune foarte pe scurt următoarele. Mai întîi două direcţii vechi se înfruntă, anume aceea a raţionaliştilor sau a dogmaticilor (λογικοί şi δογματικοί) şi cea a empiriştilor (ἐμπειρικοί). Primii bazează prescrierea tratamentului unei boli pe cunoaşterea naturii omeneşti, ba chiar şi a naturii universului, pentru a găsi remediul. Cei de-al doilea afirmă că acest lucru preconizat de raţionalişti este inutil şi că numai experienţa singură poate stabili ce remediu foloseşte în fiecare caz dat de boală [11]. Marele Hipocrate pare a rămîne în afara acestor şcoli; dimpotrivă, el pare a recurge la ambele direcţii, folosindu-le în măsura în care ele pot fi utile artei medicinei [12]. Mai tîrziu s-au mai înfiinţat încă două şcoli medicale, una a metodicilor (μεθοδικοί), inspiraţi din filozofia epicuriană, pornind de la concepţia atomistă, dar ajungînd la o atitudine care prezintă similitudini şi cu cea a raţionaliştilor, cît mai ales cu cea a empiriştilor, ceea ce explică cele ce se spune despre ei de Sextus Empiricus în *Schiţe pyrrhoniene* (I 241), ceea ce nu trebuie să însemne numaidecît că el este medic al şcolii metodice. Fondatorul acestei secte medicale este Themison; din ea au făcut parte în succesiune Thessalos, Seranos şi Caelius Aureliannus [13].

Cea de-a patra sectă medicală este aceea a pneumaticilor [14], care îşi bazează teoriile medicale pe filozofia stoică. Este cunoscută importanţa pe care o are πνεῦμα, aerul cald în filozofia stoică. Teoria aerului drept cauză a bolilor este veche şi se găseşte şi în anumite tratate care ne-au parvenit sub numele lui Hipocrate [15], dar a căror autenticitate — nu şi

---

[10] Vezi *Sextus Empiricus, Pyrrhoneische Grundzüge*, übersetzt von E. Pappenheim, Leipzig, 1877, p. 16 sq şi E. Pappenheim, *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen*, Leipzig, 1881, p. 95 sq.

[11] Despre medicina empiricilor, vezi lucrarea fundamentală a lui Karl Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930, unde se găseşte editat şi importantul tratat *Subfiguratio emperica* conservat numai într-o veche traducere latină din 1341 sub numele lui Galen.

[12] Fireşte aceste două atitudini deosebite în tratatele hipocratice depind şi de chestiunea autenticităţii lor. Vezi studiul nostru *La Méthode hippocratique dans le „Phèdre" de Platon*, Bucureşti, 1941.

[13] O bună expunere clară şi succintă despre sectele medicale greceşti găsim în teza latină susţinută la Universitatea din Lyon a lui L. Figard, *Quatenus apud Graecos experientiam in instituenda medicinae methodo comonendaverint Empirici*, Matiscone, 1893. Despre metodici vezi p. 37—49. Despre pneumatici, p. 49—55.

[14] Vezi nota anterioară, la finele ei.

[15] Ne gîndim în primul rînd la tratatele Περὶ ἱερῆς νούσου şi Περὶ φυσῶν.

vechimea — este contestată. Școala fondată de Athenaios are ca reprezentanți mai de seamă pe Agathinos, Archigenes, Philippos, Herodot și Aretaios [16].

Rămîne deci că Sextus a fost un aderent al școlii medicale a empiriștilor. Am vorbit și mai sus de titlul unei lucrări medicale Ἰατρικὰ ὑπομνήματα (*Adv. math.*, VII 202) citat de Sextus, lucrare pierdută, identică cu cea citată sub titlul Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα (*ibidem*, I 61), tot de Sextus.

Importanța operelor lui Sextus ca izvor de cunoaștere a filozofiei postaristotelice

Pentru a combate opiniile dogmatice exprimate asupra diverselor probleme din logică, fizică și etică ale stoicilor și nu într-o mică măsură ale epicurienilor, Sextus este silit să le expună mai întîi părerile. Cum operele stoicilor și ale epicurienilor sînt pierdute, relatările acestea ale lui Sextus au o mare valoare pentru cunoașterea acestor filozofii. Firește vin în considerare și Platon, Aristotel, Speusip (un singur citat), Xenocrates, Polemon (o singură dată), Teofrast (de două ori), Straton, spre a nu mai vorbi de vechii filozofi naturaliști dinaintea lui Socrate, care revin la Sextus de nenumărate ori, dintre care pentru unii sînt citate și lungi fragmente, ca pentru Xenofan, Heraclit, Empedocle, ba chiar și pentru sofistul Gorgias. Dar partea cea mai importantă revine mai întîi stoicilor și apoi epicurienilor. Culegerile de fragmente pentru stoici de Hans von Arnim [17], pentru epicurieni de Hermann Usener [18] sînt o dovadă a acestui lucru. Nu insistăm asupra acestui capitol. În indicele care va acompania cele două volume ale traducerii noastre va putea găsi oricine aceste pasaje și fragmente. De asemenea în textul traducerii vom menționa aceste fragmente cu indicarea culegerii în care sînt adunate, așa cum au făcut-o editorii Mutschmann și Man, cărora le revine meritul acestor detectări.

Filozofia postaristotelică

Nu avem intenția în acest volum să dăm o prezentare a filozofiei postaristotelice. Pentru cititorul nespecialist, dar care e interesat în lectura operelor lui Sextus Empiricus pentru cultura sa generală, recomandăm să citească admirabilele doxografii ce se găsesc în Diogenes Laertios,

---

[16] Despre școala medicală a pneumaticilor vezi și Max Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes* (în *Phil. Unters.*, XIV, fasc. 17), Berlin, 1895.

[17] *Stoicorum veterum fragmenta* collegit Soannes a G. Arnim, 4 vol., 1903—1905 (ed. anastatică 1921—1924).

[18] Hermann Usener, *Epicurea*, 1887.

Viețile și doctrinele filozofilor, apărută în traducerea lui C. I. Balmuș în 1963 împreună cu notele și comentariile noastre, și anume :

Pentru filozofia stoică, Diog. Laert., cartea a VII-a, §§ 38—160 (traducere p. 340—375 ; coment. n. 123—429, p. 663—688). Pentru filozofia sceptică, Diog. Laert., cartea a IX-a, §§ 74—108 (traducere p. 449—458 ; coment. n. 387—440, p. 753—761). Pentru filozofia epicuriană, vezi Diog. Laert., cartea a X-a, §§ 29—154 (traducere p. 471—506 ; coment. n. 106—418, p. 776—811). Credem că după aceste lecturi cititorul se va fi inițiat în problematica operelor lui Sextus Empiricus și le va putea urmări și înțelege cu mai multă acurateță.

Traducerea noastră

Sextus Empiricus apare pentru prima dată tradus integral în românește. Volumul I cuprinde *Schițele pyrrhoniene* în trei cărți și *Contra învățaților* în șase cărți[19]. Volumul al II-lea va cuprinde scrierea *Contra filozofilor dogmatici* în cinci cărți. În manuscrise ea se găsește în continuarea scrierii *Contra învățaților* și constituie cărțile VII—XI ale acestei din urmă lucrări. În realitate avem două lucrări deosebite, scrise după majoritatea savanților moderni în ordinea cronologică inversă. Totuși ni se pare că opinia lui E. Pappenheim [20], marele cunoscător al lui Sextus, are greutate cînd susține că lucrarea *Contra învățaților* I—VI ar fi o scriere din tinerețe a autorului nostru, ceea ce nu e neverosimil, dacă se ține seama de caracterul superficial, sofistic al argumentării lui Sextus, care pare a dovedi tinerețea și lipsa de experiență a autorului lor.

Numai cartea I din *Schițele pyrrhoniene* a avut parte de o traducere românească valoroasă și conștiincioasă făcută de St. Zeletin, publicată în anul 1923 în editura „Cultura națională" sub titlul *Scurtă expunere a filozofiei sceptice.* Această traducere a titlului grec este foarte bună. Restul operei lui Sextus este inedit în românește.

Pentru textul grec al lui Sextus Empiricus ne aflăm într-un caz fericit. Pe cînd pentru Diogenes Laertios nu există un text convenabil [21] și trebuie recurs la felurite lecțiuni consemnate în o mulțime de ediții parțiale și studii, la Sextus Empiricus avem un text stabilit pe baza colațiunii manuscriselor, fixate după valoarea lor, conform tuturor regulilor artei, text care stă la baza traducerii noastre. *Pyrrhoneioi hypotyposeis* au fost editate critic de Hermann Mutschmann, la Leipzig, editura Teubner, în 1912, și reeditate cu adaosuri și completări neesențiale de Zürgen Man. *Adversus mathematicos* I—VI este editat critic de I. Man, Leipzig, Teubner, 1954,

---

[19] Reunirea acestor două opere în volumul I s-a făcut din considerații pur materiale, pentru a echilibra cele două volume.

[20] *Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge*, übers. von Pappenheim, 1877, p. 17—18.

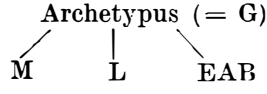
[21] Între timp a apărut o ediție critică, deși cu un aparat critic redus, a lui Diogenes Laertios, îngrijită de Herbert S. Long, în *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, 1964.

cu un bogat indice la întreg Sextus făcut de K. Janácek. Deci aceste texte stau la baza traducerii noastre. Adaosuri privind indicații ale fragmentelor și edițiilor lor, care se găsesc în textul traducerii între paranteze rotunde, provin de la Mutschmann pentru prima lucrare, cu adăugarea numelui lui Man cînd acesta este autorul lor, iar pentru a doua lucrare ele provin de la I. Man.

Am căutat ca traducerea noastră să fie cît mai aproape de original și în același timp să rămînă ușor inteligibilă, din care cauză nu ne-am sfiit să facem completări pentru a face sensul cît mai clar. Dacă completările sînt mai importante și implică o interpretare a textului din partea noastră, le-am pus între paranteze rotunde. Parantezele textului grec le-am înlocuit cu linii drepte, — și —, pentru a nu se face confuzii între ceea ce e adăugat de noi și ceea ce aparține textului dat de manuscris. Între paranteze ascuțite, ‹ și ›, se află texte adăugate de editori ca fiind omise din eroare de scribii manuscriselor, iar între paranteze drepte, [și], textele de care unii presupun că nu aparțin lui Sextus Empiricus.

În privința notelor pe care le-am pus în josul paginii, am căutat ca ele să fie cît mai succinte și să explice pasaje mai grele sau să justifice traducerea noastră. Cu privire la textul adoptat, am indicat mai ales autorii de la care provin adaosurile între paranteze ascuțite și eliminările între paranteze drepte.

Ediția lui Mutschmann a *Schițelor pyrrhoniene* se bazează pe cinci manuscrise mai importante, așezate în stemă precum urmează:



Pentru descrierea manuscriselor trimitem pe cititorul interesat la prefața ediției lui Mutschmann-Man. Importantă pentru stabilirea textului este și traducerea latină (T) de la începutul secolului al XIV-lea, după cum se vede și din notele noastre. Ca ediții menționăm ediția princeps din Geneva, 1621, ediția lui I. A. Fabricius, 1742, ediția lui Immanuel Bekker, Berlin, 1842. Ca autori care au propus corecturi, mai des citați în note, menționăm: Oskar Bekker, Werner Heintz, Benson Mates, Mutschmann, Nebe, Pappenheim, Philippson, Prantl, Rüstow și Schangin.

Pentru *Adversus mathematicos* I—VI avem în afară de manuscrisele de la *Pyrrhoneioi hypotyposeis* (cu excepția manuscrisului M) încă un număr de manuscrise întrebuințate pentru stabilirea textului, pentru care trimitem la prefața ediției lui Man. Pentru ediții în afară de cele precedente mai citățm traducerea latină a lui Gentianus Hervetus și traducerea engleză a lui Bury, vol. I și IV, 1949.

Ca autori, în afară de cei precedenți mai menționăm: Victor Brochard, Wilhelm Crönert, Haas, Harder, Kocholsky, Mette, Robbins, Shorey, Usener, V. Willamowitz—Moellendorff.

Cine dorește să cunoască titlurile operelor acestora va recurge la ediția lui Mutschmann sau Man.

Pyrrhoneioi hypotyposeis sînt indicate cu cartea (cifre romane) și paragraful (cifre arabe) fără indicație specială.

Adversus Mathematicos este indicat cu litera *M.* urmată de numărul cărții (în cifre romane) și al paragrafului (cifre arabe).

București, 22 august 1964

SCHIŢE PYRRHONIENE

în trei cărţi

Cartea I

Iată ce cuprinde prima carte a Schițelor pyrrhoniene

Despre cea mai generală deosebire dintre filozofii, p. 21 ● Despre argumentele scepticismului, p. 21 ● Despre denumirile scepticismului, p. 21 ● Ce este scepticismul? p. 22 ● Despre filozoful sceptic, p. 22 ● Despre principiile scepticismului, p. 23 ● Dacă scepticul are atitudine dogmatică, p. 23 ● Dacă scepticul are o părere de școală, p. 23 ● Dacă scepticul se preocupă de științele naturii, p. 24 ● Dacă scepticii suprimă senzațiile, p. 24 ● Despre criteriul scepticismului, p. 25 ● Care este scopul scepticismului, p. 25 ● Despre modalitățile scepticismului în întregul lor, p. 26 ● Despre cele zece moduri (de suspendare a judecății), p. 27 ● Despre cele cinci moduri, p. 45 ● Despre cele două moduri, p. 47 ● În ce fel pot fi combătuți cei ce susțin cunoașterea cauzală, p. 48 ● Despre expresiile sceptice, p. 49 ● Despre expresia „nu mai mult", p. 49 ● Despre abținerea de la vreo afirmație, p. 50 ● Despre expresiile „poate", „este îngăduit" și „se admite" p. 51 ● Despre expresia „mă abțin", p. 51 ● Despre expresia „nu definesc nimic", p. 51 ● Despre expresia „toate sînt nedefinite", p. 52 ● Despre expresia „toate sînt de neînțeles", p. 52 ● Despre expresiile „nu înțeleg" și „nu concep", p. 52 ● Despre expresia „fiecărui raționament i se opune un raționament de egală valabilitate, p. 53 ● Adaosuri la expresiile sceptice, p. 53 ● Că școala sceptică se deosebește de filozofia heracliteană, p. 54 ● În ce se deosebește școala sceptică de filozofia democriteană, p. 55 ● Cu ce se deosebește scepticismul de școala cirenaică, p. 55 Cu ce diferă scepticismul de școala lui Protagora, p. 56 ● Cu ce se deosebește scepticismul de filozofia academică, p. 56 ● Dacă empiria în medicină este același lucru cu scepticismul, p. 60 ●

Despre cea mai generală deosebire dintre filozofi

Cine întreprinde o anume cercetare este firesc să ajungă fie la descoperirea unui lucru, fie la negarea descoperirii lui — și recunoașterea incomprehensibilității acestuia —, fie la stăruirea în a cerceta. 1

De aceea, poate, în ceea ce privește problemele ce ni le punem în cercetările filozofice, unii pretind că ar fi găsit adevărul, alții contestă că este cu putință să-l obții, iar alții încă îl caută. 2

Sînt de părere că l-au descoperit aceia care se numesc printr-un termen special „dogmaticii", bunăoară Aristotel, Epicur, stoicii, cum și alții cîțiva; au declarat lucrurile incomprehensibile susținătorii părerilor lui Cleitomachos sau Carneade, cum și ceilalți filozofi ai Academiei; iar scepticii se află într-o necontenită căutare. De aceea se pare că pe drept cuvînt — făcîndu-se împărțirea cea mai generală — filozofiile ar fi trei: cea dogmatică, cea academică și cea sceptică. Despre primele două ar fi potrivit să vorbească alții. Despre secta sceptică vom trata în linii generale acum noi, spunînd însă din capul locului că despre nimic din cîte urmează să arătăm nu putem vorbi cu temei — că ar fi întocmai așa cum spunem —, ci înregistrăm despre fiecare lucru ceea ce ni se pare, în momentul de față, nouă, a fi concluzia cercetării noastre. 3 4

Despre argumentele scepticismului

Un argument al filozofiei sceptice este general, un altul este particular. Argumentul general este cel în care expunem caracterul general al scepticismului, înfățișînd noțiunea lui, principiile lui și demonstrațiile lui; apoi înfățișăm criteriul și scopul lui; mai departe, arătăm care sînt modurile de suspendare a judecății și cum considerăm abținerile scepticismului de la vreo afirmație, precum și distincția pe care o facem între scepticism și celelalte filozofii care sînt avute în vedere. Argumentul specific este acela în care combatem fiecare parte a așa-numitei filozofii. Să luăm, mai întîi, în considerație argumentul general (al filozofiei sceptice), începînd tratarea cu denumirile date școlii sceptice. 5 6

Despre denumirile scepticismului

Într-adevăr, școala sceptică mai este numită „căutătoare" (zetetică) de la activitatea ei consacrată căutării și cercetării; se mai numește și „suspensivă" (ephektică) după starea ce se produce în căutător 7

după cercetare. Mai poartă numele de „dubitativă" (aporetică) fie pentru că se îndoieşte şi caută orice lucru, după cum spun unii, fie pentru că se găseşte în imposibilitatea de a-şi da adeziunea sau a respinge un lucru. I se mai zice şi „pyrrhoniană" din faptul că — pe cîte ni se pare — Pyrrhon a îmbrăţişat scepticismul într-un chip mai concret şi mai lămurit decît predecesorii săi.

Ce este scepticismul?

8 *Scepticismul este posibilitatea de a opune — prin antiteze — atît lucrurile sensibile, cît şi lucrurile inteligibile în toate felurile, o însuşire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forţei egale de argumentare, determinată de lucruri şi aserţiuni opuse, mai întîi la suspendarea judecăţii şi, apoi, la netulburare.*

9 Numim scepticismul „posibilitate" nu într-un înţeles mai deosebit, ci în sens propriu, de la „a fi capabil"; „sensibile" considerăm acum lucrurile ce cad sub simţuri şi de aceea le opunem punîndu-le în faţă lucrurile inteligibile Expresia „în orice formă" se poate lega şi de „a fi capabil", pentru ca, după cum am spus, să luăm cuvîntul „a fi capabil" în sens absolut, fie se poate lega de opunerea — prin antiteze — dintre lucrurile sensibile şi lucrurile inteligibile. Deoarece pe acestea le opunem unul altuia în feluri-te chipuri — fie lucrurile sensibile lucrurilor sensibile, ori lucrurile inteligibile lucrurilor inteligibile, ori alternativ (cînd lucrurile sensibile lucrurilor inteligibile, cînd lucrurile inteligibile lucrurilor sensibile) — spre a cuprinde toate modurile de opunere, adăugăm „în toate felurile". Sau se spune „în toate felurile", a lucrurilor sensibile şi a lucrurilor inteligibile", ca să nu mai cercetăm în ce fel sînt sensibile lucrurile sensibile şi inteligibile
10 lucrurile inteligibile, ci tratînd această chestiune în mod necritic. Ca „aserţiuni opuse" considerăm nu numai în general negaţia şi afirmaţia, ci pur şi simplu şi orice aserţiuni care se contrazic. „Forţa egală de argumentare" o înţelegem ca egalitatea în raport cu probabilitatea şi improbabilitatea, încît dintre aserţiunile în conflict nici una nu stă în faţa alteia ca fiind mai demnă de crezare. „Suspendarea judecăţii" este o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru. „Netulburarea" înseamnă lipsa de nelinişte şi seninătatea sufletului. Cum provine din suspendarea judecăţii lipsa de tulburare vom disuta în paragrafele *despre scop* (§§ 25—30).

Despre filozoful sceptic

11 Şi considerarea filozofului pyrrhonian este implicată — ca posibilitate — în tratarea şcolii sceptice (aşa cum o facem). El există în funcţie de însuşirile scepticismului.

Despre principiile scepticismului

Noi spunem că principiul generator al scepticismului este faptul de a 12
spera să ajungem la netulburare. Cei mai bine înzestrați dintre oameni, fiind tulburați de nepotrivirea lucrurilor și neștiind cărora dintre ele să se alăture prin acceptare, s-au avîntat în căutarea a ceea ce este adevărat în lucruri și ce este fals, trăgînd nădejdea că, printr-o judecată de felul acesta a lor, să ajungă la netulburare. Principiul atitudinii sceptice este, prin excelență, convingerea că fiecărui argument i se împotrivește un argument tot atît de valabil. Pornind de aici—pare-se—, încetăm de a avea opinii dogmatice.

Dacă scepticul are atitudine dogmatică

Spunem că scepticul nu are atitudine dogmatică, dar noi dăm cuvîntului 13
dogmă sensul pe care îl dau cei care spun că *dogmă este aprobarea—într-o formă generalizatoare — acordată unui lucru anume* (căci și scepticul acceptă stările impuse de reprezentări; el, bunăoară, nu va spune, cînd îi este cald sau frig, că nu crede că-i este cald ori frig). Spunem că scepticul nu are atitudine dogmatică în sensul pe care îl dau unui cuvîntului dogmă ca fiind *„acceptarea unui lucru din cele cercetate de știință, dar care sînt lucruri nelămurite"* (căci pyrrhonianul nu acceptă nici un lucru din cîte sînt neevidente). Dar el nu are atitudine dogmatică nici 14
cînd preferă, fiind vorba de lucruri neevidente, expresiile sceptice ca „întru nimic (nu prețuiesc) mai mult" sau „nu definesc nimic", sau cînd întrebuințează vreuna dintre celelalte expresii despre care vom vorbi mai tîrziu (§ 187 sqq). În adevăr, dogmaticul stabilește ca real acel lucru privitor la care se spune că el, dogmaticul, are o atitudine dogmatică, pe cînd scepticul consideră aceste expresii ca nerăspunzînd în chip desăvîrșit realității. El socoate că expresia „toate sînt greșite" și ea se dovedește împreună cu toate celelalte, a fi eronată. Tot așa se întîmplă și cu expresia „nimic adevărat", și cu expresia „întru nimic (nu prețuiesc eu) mai mult", ori cu celelalte formule, deoarece ele arată că nu sînt cu nimic mai reale și că fac parte din aceeași categorie. Și despre celelalte expresii 15
sceptice spunem același lucru. Numai că dogmaticul consideră ca existînd obiectul față de care atitudinea lui este dogmatică, pe cînd scepticul se exprimă în așa fel, încît expresiile sale virtual se anulează și nu se poate spune că prin enunțarea lor scepticul are atitudine dogmatică. Dar lucrul cel mai însemnat este că, în timp ce se exprimă, scepticul spune ceea ce îi apare lui și declară starea pe care o încearcă, fără a manifesta vreo părere, fără a lua drept sigure lucrurile ce se află în afara sa.

Dacă scepticul are o părere de școală

Vom trata în același fel și întrebarea dacă scepticul are o părere de școală. 16
Dacă cineva numește *a avea o părere de școală împrejurarea că înclini să*

admiți numeroase dogme care au o dependență unele față de altele și față de cele ce percep simțurile (= *fenomenele*) și dacă omul acela numește *dogmă adeziunea dată unui lucru neevident*, atunci vom zice că scepticul nu are
17 părere de școală. Dar dacă cineva spune că *părerea de școală* (αἵρεσις) *este atitudinea care urmează unei aserțiuni oarecare și decurgînd din ea, în conformitate cu senzația, iar această aserțiune arată ce înseamnă a părea că trăiești corect* (cuvîntul „corect" fiind luat nu numai în înțelesul „conformității cu virtutea", ci mai simplu și în înțeles mai larg), *atitudinea tinzînd spre suspendarea judecății*, atunci putem susține că scepticul are părere de școală. Căci noi urmăm o formulă rațională care este în acord cu aparențele, indicîndu-ne să trăim în conformitate cu obiceiurile strămoșești, legile, comportamentele (oamenilor) și simțămintele noastre instinctive.

Dacă scepticul se preocupă de științele naturii

18 Lucruri asemănătoare cu cele precedente vom spune și cu privire la întrebarea dacă scepticul trebuie să se intereseze de științele naturii. Noi, sceptic ii, nu ne ocupăm, de științele naturii spre a susține cu o convingere fermă ceva despre un lucru care face parte din cele afirmate dogmatic în teoria naturii, ci facem acest lucru pentru a avea de opus oricărei eventuale aserțiuni o alta (contrarie) tot atît de puternică, năzuind noi să ajungem — în felul acesta — la netulburare prin cunoașterea naturii. Astfel întreprindem cercetarea părții logice și a celei etice a așa-numitei filozofii.

Dacă scepticii suprimă senzațiile

19 Cei ce pretind că *scepticii suprimă senzațiile* îmi par că nu înțeleg spusele noastre. Noi nu respingem cele ce ne duc fără să vrem la o acceptare — conformă cu reprezentarea pasivă —, așa cum spuneam și *mai înainte* (§ 17). Acestea sînt aspectele (realității) pe care le percep simțurile (= fenomenele). Atunci cînd cercetăm însă dacă substratul senzației este așa cum ne apare, noi recunoaștem că el ne apare și cercetarea noastră nu privește ceea ce apare, ci ceea ce se spune cu privire la ceea ce apare. Aceasta diferă de
20 cercetarea cu privire la ceea ce apare. Spre exemplu, faptul că mierea ni se înfățișează dulce — acest lucru îl acceptăm ; căci simțim dulcele prin senzație. Dar e obiect de cercetare pentru noi dacă e dulce și în realitate. Iar aceasta privește nu ceea ce apare, ci ceea ce se spune despre ceea ce apare. Și dacă formulăm probleme care se împotrivesc celor ce apar în senzații, nu urmărim — prin ceea ce spunem — să înlăturăm senzațiile, ci să arătăm imprudența și pripa cu care dogmaticii afirmă unele lucruri. Căci dacă judecata noastră este atît de amăgitoare încît ne înșală chiar în ce privește percepțiile văzului, cum să nu privim cu bănuială această judecată cînd este vorba de lucruri neevidente, astfel că nu trebuie să ne pripim a o asculta și urma.

Despre criteriul scepticismului

Îndatorirea de a privi cu luare-aminte datele simțurilor decurge limpede 21
din cele spuse de noi în legătură cu criteriul școlii sceptice. Cuvîntul „criteriu" are două înțelesuri : unul înseamnă încrederea în existența sau neexistența unui lucru, despre care vom vorbi în *capitolul privitor la contradicție* (= II 14 sqq), celălalt înțeles se referă la acțiune, și anume ne spune ce trebuie să luăm în considerație cît timp trăim spre a săvîrși unele lucruri și a nu săvîrși altele. În momentul de față ne vom ocupa de acest din urmă înțeles. Pretindem că este criteriu al școlii sceptice ceea ce prind simțurile 22
din realitate (= fenomenele) și numim de fapt cu acest nume reprezentarea. Căci nu este nevoie de o cercetare spre a constata că senzația constă într-o „pătimire" și o stare pasivă involuntară. Și iată, poate, pentru ce nimeni nu va pune în discuție dacă substratul apare într-un fel sau într-altul, ci se va cerceta dacă în realitate este cum ne apare. Îndreptîn- 23
du-ne atenția către cele ce ne apar în senzație, vom trăi fără opinii în ce privește cîrmuirea vieții noastre, deoarece nu putem rămîne cu totul inactivi. *Se pare că această cîrmuire a vieții se împarte în patru : cea dintîi privește îndrumarea pe care ne-o dă natura, a doua consistă în necesitatea pasiunilor, a treia în transmiterea legilor și a obiceiurilor, iar a patra în deprinderea meșteșugurilor.*

Astfel, prin conducerea naturii se înțelege faptul că Firea ne-a hărăzit 24
cu senzații și rațiune ; necesitatea pasiunilor constă în foamea care ne îndreaptă spre mîncare, setea spre a bea ; prin transmiterea obiceiurilor și legilor înțelegem faptul că acceptăm prin tradiție că — sub raportul vieții vorbind — pietatea este un bine, iar necucernicia un rău ; iar deprinderea meșteșugurilor înseamnă că nu rămînem inactivi în învățarea unor meserii pe care ni le însușim. Toate acestea zicem că sînt independente de opinii.

Care este scopul scepticismului

Aici s-ar potrivi să tratăm și despre scopul sistemului de gîndire sceptic. 25
Scopul este, deci, lucrul în vederea căruia se săvîrșesc și se studiază toate, el neexistînd în schimb pentru nimic altceva ; sau putem spune că scopul este ultimul dintre lucrurile dorite. Putem susține, pînă acum, că scopul scepticului consistă în netulburarea raportată la opinii, în simțirea echilibrată, atunci cînd este vorba de lucruri pe care sîntem siliți să le îndurăm. Scep- 26
ticul, începînd să filozofeze spre a aprecia și înțelege reprezentările, spre a vedea care sînt adevărate și care false — scopul fiindu-i lipsa de tulburare —, ajunge la o ciocnire de exprimări al căror înțeles este tot atît de convingător, nepotrivire pe care neputînd-o curma (printr-o judecată valabilă) este redus să-și suspende judecata. Abținîndu-se de a judeca, se întîmplă — ca o consecință — netulburarea în ce privește opiniile. Căci cine își formează părerea că un lucru este frumos prin natură sau rău se tulbură în toate

27 împrejurările. Iar atunci cînd nu-i sînt prezente lucrurile care-i par frumoase, atunci el se crede chinuit de lucrurile rele prin natura lor și urmărește lucrurile bune — cum își închipuie el că sînt. Iar cînd ajunge să le dobîndească, se tulbură și mai mult, prin faptul că se exaltează împotriva rațiunii; și, temîndu-se de o schimbare, face orice spre a nu pierde cele ce i
28 se par lui a fi bune. Dar cine este hotărît să nu tragă o linie de despărțire între lucrurile bune prin natură și cele rele prin natură nici nu le evită, nici nu le urmărește cu încordare. De aceea el e netulburat. Într-adevăr, ceea ce se spune că s-a întîmplat pictorului Apelles i s-a întîmplat și scepticului. Se povestește că Apelles picta un cal și voia să imite spuma calului. Dar, pentru că nu izbutise în nici un fel, se lăsă de această treabă și zvîrli în zugrăveală cu buretele în care-și ștergea pensula de culori. Buretele însă, atingînd tabloul, produse imitația perfectă a spumei calului.
29 Tot astfel și scepticii sperau să dobîndească netulburarea făcînd judecăți privitoare la nepotrivirea dintre lucrurile sensibile și cele inteligibile; neizbutind să ajungă la nici un rezultat, s-au abținut de a le judeca. Și — suspendîndu-și judecata lor — se iscă netulburarea, ca o consecință fericită, așa cum umbra urmează corpului. Trebuie să spunem că nu considerăm pe sceptic cu totul nechinuit; susținem că el este supus imperiului necesității. Desigur, ne învoim că tremură de frig sau suferă de sete și îndură
30 și alte neplăceri de felul acesta. În atare împrejurări, oamenii de rînd sînt stăpîniți de două nenorociri, și anume de ceea ce pătimesc și, nu într-o mai mică măsură, de faptul că ei cred aceste nenorociri rele prin natura lor. În schimb, scepticul, îndepărtînd și opinia că fiecare dintre aceste lucruri este un rău care vatămă natura, scapă de neplăceri cu mai multă cumpătare. De aceea spunem că, în lucrurile care sînt obiecte ale opiniei, scopul scepticului este netulburarea, iar cînd se află sub imperiul necesității scopul acestuia este simțirea cumpănită. *Unii dintre scepticii de vază* au adăugat la acestea și *abținerea în a cerceta*.

Despre modalitățile scepticismului în întregul lor

31 După ce am spus că netulburarea însoțește suspendarea judecății în toate împrejurările, acum ar urma să lămurim cum se ajunge la suspendarea judecății. Ca să vorbim într-o formă cît mai generală, am putea să susținem că este rezultatul opunerii lucrurilor. Noi opunem probabilitățile pe care ni le dau percepțiile altor probabilități de acest fel, inteligibilele
32 inteligibilelor, sau alternînd. Spre exemplu, opunem probabilitățile pe care ni le dau percepțiile altor probabilități cînd spunem că „același turn pare rotund de departe și pătrat de aproape". Pe de altă parte, opunem inteligibilele inteligibilelor cînd, celui ce din orînduirea lucrurilor cerești stabilește prin raționamente existența providenței, îi obiectăm că adesea cei buni sînt nenorociți și cei răi fericiți; și, în virtutea acestei argumentări,
33 deducem că nu există providență. Mai departe, opunem inteligibilele aparențelor, ca *Anaxagora* (A 97 Diels) *care opunea argumentului că*

zăpada este albă acela că zăpada este apă înghețată, dar apa este neagră, prin urmare și zăpada este neagră. În altă ordine de idei, noi opunem uneori lucruri prezente altor lucruri prezente, așa cum am arătat mai înainte. Alteori opunem lucruri prezente celor trecute sau viitoare. Spre exemplu, cînd cineva ridică o problemă pe care n-o putem rezolva, spunem acestuia următoarele : așa cum, înainte să fi apărut cel care a fost întemeietorul 34
școlii pe care o urmezi tu, afirmația conformă acelei direcții nu părea valabilă, tot astfel se poate ca aserțiunea opusă celeia pe care o faci tu acum să existe realmente, dar ea nu ne apare nouă ca evidentă, așa încît nu trebuie ca noi să acceptăm aserțiunea care în momentul de față pare a fi valabilă. Pentru ca antitezele acestea să ni se lămurească mai bine, vom înfă- 35
țișa—în cele de mai jos—modurile prin care se realizează suspendarea judecății, fără a stabili în mod cert nici numărul și nici valoarea lor. Căci s-ar putea ca ele să fie nevalabile sau mai numeroase decît cele pe care le vom menționa.

Despre cele zece moduri (de suspendare a judecății)

Ni s-au transmis în mod obișnuit de la *vechii sceptici moduri* din care se 36
pare că se ajunge la suspendarea judecății, moduri, în număr de zece, care mai poartă și denumirile sinonime de *argumente* sau *tipuri*. Acestea sînt următoarele : primul mod este cel care rezultă din felurimea animalelor, al doilea din deosebirea dintre oameni, al treilea din felul deosebit în care sînt alcătuite organele simțurilor, al patrulea din împrejurări, al cincilea din așezări, distanțe și locuri (ale lucrurilor), al șaselea din amestecurile (care diferă), al șaptelea din cantitățile și compunerea substratelor, al 37
optulea din relația (dintre lucruri), al nouălea din frecvență sau raritatea (unor lucruri), al zecelea din comportări, obiceiuri, legi, credințe mistice și convingeri dogmatice. Adoptăm această ordine a modurilor în mod con- 38
vențional. Recurgînd la o formulă și mai generalizatoare, obținem trei moduri : cel întemeiat pe omul care judecă, pe ceea ce este obiect al judecății, și cel întemeiat și pe una și pe alta. În rubrica de la cel ce judecă se subsumează primele patru moduri (căci cel ce judecă este sau un animal, sau un om, sau senzația, sau se află într-o anume împrejurare oarecare), în categoria „obiect al judecății" se așază al șaptelea și al zecelea mod, în cea întemeiată și pe una și pe alta se află al cincilea, al șaselea și al nouălea mod. Iarăși aceste trei moduri mai generale se raportează la cel de rela- 39
ție, întrucît relația este cel mai general mod ; mai speciale sînt cele trei moduri, și încă și mai speciale sînt cele zece. Acestea le spunem despre numărul modurilor, potrivit probabilității, iar despre valoarea lor vom vorbi în cele ce urmează.

Primul argument zicem că este acela după care, <din cauza> deosebirii dintre 40
animale, reprezentările lor nu se produc la fel, deși obiectele sînt aceleași.

Aceasta o deducem din diferenţele în felul cum se nasc şi din deosebirile
41 de alcătuire a corpurilor. Cu privire la felul naşterii, (menţionăm) că unele dintre animale se nasc fără contact sexual, altele se nasc din acest contact. Din cele care se nasc fără împreunare, unele se nasc din foc — ca animalculele ce apar în cuptoare —, altele din apa care putrezeşte — ca ţînţarii —, altele din vinul ce se preface — ca furnicile —, altele din pămînt — ‹ ca..... › —, altele din mîl — ca broaştele —, altele din noroi — ca viermii —, altele din măgari — cum sînt cărăbuşii —, altele din legume — ca omizile —, altele din fructe — ca viespile din smochinii sălbatici —, altele se nasc din cadavre de animale care putrezesc, ca albinele din tauri şi viespile din cai. Alte animale se nasc din împreunarea celor de acelaşi gen, ca în majoritatea
42 cazurilor, (mai rar) din împreunarea animalelor de genuri diferite, cum se întîmplă cu catîrii. Iarăşi în general, dintre animale, la unele se nasc pui vii — cum se întîmplă cu oamenii —, altele se nasc din ouă — ca păsările —, altele se nasc sub forma unor bucăţi de carne, ca urşii.
43 Este firesc ca neasemănările şi deosebirile în felul naşterilor să provoace mari opoziţii în simţuri, fiind cauza neamestecului, a nepotrivirii şi a
44 opunerii. Dar şi deosebirea dintre părţile principale ale corpului, şi mai ales a celor destinate de natură pentru judecată şi simţire, poate produce cea mai mare opunere a reprezentărilor [provocată de felurimea animalelor]. Astfel cei bolnavi de gălbinare spun că sînt galbene lucrurile care nouă ni se înfăţişează ca albe, iar cei care au ochii congestionaţi le văd de culoarea sîngelui. Deoarece unele dintre animale au ochii galbeni, altele au ochii injectaţi cu sînge, altele îi au albi şi altele de altă culoare, trebuie ca ele să aibă o percepere diferită a culorilor.
45 Dar dacă multă vreme privim ţintă soarele şi apoi ne aplecăm privirea pe o carte, literele ne apar de culoare aurită şi se învîrtesc în cerc. Întrucît, mai departe, unele animale au prin natură o strălucire naturală în ochi şi emit din ei o lumină subtilă şi plină de mobilitate, încît văd şi noaptea, s-ar cuveni să ne închipuim că lucrurile externe nu ni se înfăţişează nouă
46 şi lor în acelaşi fel. Şi scamatorii ungînd fitilurile lămpilor cu rugina cuprului sau cu cerneală de sepie, fac ca cei de faţă să ne apară cînd de culoarea bronzului, cînd de culoare neagră, prin presărarea uşoară a substanţei amestecate. Desigur, putem cu mai multă îndreptăţire să credem că, prin sucurile deosebite amestecate în simţul văzului la animale, se diferenţiază şi reprezentările pe care le au despre lucrurile producătoare ale senzaţiilor.
47 Dacă supunem ochiul unei apăsări laterale, atunci formele, aspectele şi dimensiunile lucrurilor vizibile ne apar alungite şi îngustate. Aşadar este firesc ca acele animale care au pupila oblică şi lungită, cum sînt caprele, pisicile şi cele ce le seamănă, să-şi reprezinte lucrurile sensibile ca deosebite
48 şi nu la fel cum le percep animalele care au pupila rotundă. Şi oglinzile, din cauza alcătuirii lor diferite, uneori prezintă lucrurile sensibile din afară ca foarte mici, cum fac oglinzile concave, alteori le prezintă lungite şi înguste ca cele convexe. Alte oglinzi prezintă pe cel ce se oglindeşte în
49 ele cu capul în jos şi cu picioarele în sus. Deci, deoarece corneele care învăluie ochiul unele sînt la ochii proeminenţi cu totul ieşite în afară din cauza convexităţii, altele sînt mai concave, iar altele sînt date înapoi, lăţite, este normal ca din această cauză să fie modificate şi reprezentările,

încît cîinii, peștii, leii, oamenii și lăcustele nu văd aceleași lucruri ca fiind egale în mărime și de asemenea cît privește forma, ci ei le văd așa cum simțul văzului care primește aparența lucrului sensibil le făurește amprenta. Și același lucru se poate afirma despre celelalte senzații. Căci cum s-ar 50
putea spune că animalele în scoică și cele cu carnea goală și cu țepi și cele cu pene și cele cu solzi au aceleași senzații tactile? Cum pot avea aceleași percepții tactile animalele care au cornet acustic foarte îngust și cele care se folosesc de un canal foarte larg, sau cele care au urechile păroase și cele care le au lipsite de păr. Tot așa se întîmplă și cu noi: sîntem impresionați altfel cînd astupăm puțin urechile, și altfel cînd avem urechile libere. Și mirosul se deosebește, dacă ne raportăm la un 51
animal sau la altul. Dacă și noi simțim mirosul altfel cînd răcim și flegma se înmulțește în noi, și altfel cînd părțile noastre de la cap primesc un surplus de sînge, căci atunci respingem cele ce altora le par frumos mirositoare, socotind că sîntem neplăcut impresionați de ele, cum — pe de altă parte — unele din animale sînt umede prin natură și de felul flegmei, altele extrem de bogate în sînge, iar altele au un exces predominant de bilă galbenă sau neagră, este firesc ca din această cauză mirosurile să pară fiecăruia din ele ca diferite. La fel și cu gusturile, întrucît unele 52
animale au limba aspră și uscată, altele o au extrem de umedă. Dacă și noi în timpul cînd suferim de febră avem limba mai uscată, socotim că cele ce îmbucăm au gusturi pămîntii sau neplăcute sau amare, acest lucru îl suferim ca urmare a faptului că există un amestec diferit a ceea ce în noi se numesc umori. Deoarece și animalele au organul gustativ diferit, ele vor primi și reprezentări diferite în ce privește gustul din partea lucrurilor gustate.

Căci așa cum aceeași hrană distribuită (în corp) devine ici vînă, colo 53
arteră, în altă parte os, în alta tendon, fiecare din celelalte lucruri din corp învederînd o altă capacitate după deosebirile părților care o asimilează, și așa cum apa — care e una și aceeași —, împărțită în copaci, devine ici scoarță, colo ramură, în altă parte fruct și încă smochină sau rodie și toate celelalte, și așa cum același suflu al muzicantului, fiind unul și 54
același, în flaut devine ici un ton ascuțit, colo un ton grav, colo un sunet înalt, tot astfel este normal ca lucrurile exterioare să fie văzute diferit din cauza constituției diferite a animalelor care primesc reprezentările. În mod și mai clar se poate constata acest lucru din lucrurile dorite și 55
evitate de animale. Parfumul de mirt apare oamenilor ca cel mai plăcut lucru, pe cînd cărăbușii și albinele îl suportă greu. Uleiul de măsline folosește oamenilor; pe viespi și albine le omoară dacă sînt stropite cu el. Mai departe, apa mării este pentru oameni neplăcută la băut și cu gust de medicament, pe cînd pentru pești este cea mai plăcută și ușor de înghițit. Porcii se spală mai cu plăcere în noroiul cel mai urît mirositor decît în 56
apă limpede și curată. Dintre animale unele sînt ierbivore, altele mănîncă ramurile arbuștilor, altele pasc în pădure, altele mănîncă grăunțe, altele sînt carnivore, altele beau lapte, apoi unele își află desfătare în hrană putrezită, altele în hrană proaspătă, mai departe unele se hrănesc cu hrană crudă, altele cu hrană gătită conform cu arta culinară. Și, în general, cele ce unora le sînt plăcute, altora le sînt neplăcute, demne de evitat și uci- 57

gătoare. Spre exemplu, cucuta îngraşă potîrnichile şi bobul porcesc pe scroafe, care găsesc plăcut lucru a mînca şi salamandre, aşa cum cerbii mănîncă animale otrăvitoare şi rîndunicile cantaride.
Furnicile şi cariile cînd sînt înghiţite produc oamenilor greaţă şi colici, pe cînd ursoaica, atunci cînd este cuprinsă de vreo boală, lingîndu-le pe acestea se însănătoşeşte.

58 Vipera, dacă e numai atinsă de o nuia de stejar, înţepeneşte, iar liliacul dacă este atins de o frunză de platan. Elefantul fuge în faţa berbecului, iar leul fuge de un cocoş; marile animale marine fug de zgomotul păstăii de bob care plesneşte şi tigrul de sunetul unei tobe. Şi se mai pot spune multe lucruri de acest fel. Dar, spre a nu părea că insistăm (asupra acestor lucruri) mai mult decît trebuie (concludem că), dacă aceleaşi lucruri sînt pentru unele animale neplăcute, pentru altele plăcute, iar plăcutul şi neplăcutul atîrnă de impresia simţurilor, urmează că pentru animale din lucrurile care stau la baza senzaţiilor rezultă reprezentări diferite.

59 Deci, dacă aceleaşi lucruri apar deosebite în funcţie de felurimea animalelor, noi vom putea spune cum vedem lucrurile exterioare, dar ne vom suspenda judecata cu privire la esenţa naturii lor. Şi noi nu vom putea face o apreciere cu privire la deosebirea dintre reprezentările noastre şi cele ale altor animale, întrucît noi înşine sîntem angajaţi ca parte în această controversă şi, de aceea, avînd mai degrabă nevoie de cineva care să ne judece, decît putem noi înşine judeca.

60 De altfel noi nu putem prefera reprezentările noastre celor care se produc la animalele necugetătoare, nici fără demonstraţie, nici cu demonstraţie. Pe lîngă probabilitatea că nu există o demonstraţie cum vom arăta mai încolo, însăşi aşa-numita demonstraţie va fi pentru noi sau aparentă sau non-aparentă. Iar dacă este non-aparentă, atunci nu o vom accepta cu convingere. Pe cînd dacă este aparentă, întrucît problema în discuţie este ceea ce este aparent animalelor, rezultă că demonstraţia trebuie şi ea pusă în discuţie din moment ce şi noi sîntem animale, pentru a şti dacă
61 este adevărată, în măsura în care este aparentă. Dar este absurd să cauţi să demonstrezi ceea ce este obiectul cercetării prin obiectul cercetării, deoarece în cazul acesta acelaşi lucru va fi totodată demn de încredere şi nesigur, ceea ce este imposibil; şi anume: demn de încredere în măsura în care vrea să demonstreze şi nesigur în măsura în care este demonstrat. Deci nu vom avea o demonstraţie prin care să preferăm propriile noastre reprezentări, faţă de cele care au loc la animalele numite necugetătoare. Dacă reprezentările devin diferite în urma schimbării animalelor, reprezentări a căror valoare e imposibil s-o apreciem, este necesar să ne suspendăm judecata în privinţa lucrurilor externe (care stau la baza senzaţiilor).

62 Ca să mai adăugăm ceva la cele spuse, comparăm animalele aşa-numite necugetătoare cu oamenii în ceea ce priveşte reprezentarea. Căci nu vom renunţa să-i zeflemisim pe filozofii dogmatici, orbiţi şi plini de lăudăroşenie, după expunerile noastre faptice precedente. Adepţii orientării noastre, în adevăr, obişnuiesc să compare mulţimea
63 animalelor necugetătoare pur şi simplu cu omul. Deoarece dogmaticii inventînd argumente spun că asemuirea (dintre animale şi om) este ne-

potrivită, noi, împingînd și mai departe zeflemisirea, ne vom opri cu argumentația asupra unui singur animal, bunăoară cîinele, despre care se spune că merită cea mai puțină prețuire, dintre toate. Vom descoperi că, în modul acesta, animalele nu rămîn în urma noastră în privința lucrurilor despre care vorbim, anume în privința încrederii în datele simțurilor. Dogmaticii sînt de acord că acest animal diferă de noi în ceea 64
ce privește senzațiile pe care le are. Căci cîinele percepe mirosurile mai bine decît noi și depistează animalele sălbatice pe care nu le vede; și cu ajutorul ochilor le află mai repede decît noi, iar datorită auzului le simte mai pătrunzător. Și acum să trecem la *rațiune. Aceasta este* de două 65
feluri: una *așezată în interior* (ἐνδιάθετος) și alta *exprimată exterior* (προφορικός). Să vedem mai întîi rațiunea interioară. *Pe aceasta însă*, dogmaticii contemporani care se împotrivesc cel mai mult părerilor noastre, *anume stoicii, o înfățișează ca preocupată — pare-se — de alegerea celor ce ne sînt proprii și evitarea celor ce ne sînt străine, în alegerea științelor care tind spre aceasta, anume pentru obținerea virtuților conforme naturii noastre proprii < și> a celor cu privire la pasiuni.* Cîinele așadar, la care 66
ni s-a părut potrivit să ne oprim în expunerea noastră, luîndu-l ca exemplu, alege lucrurile prielnice firii lui și se ferește de cele vătămătoare, urmărind ceea ce este de natură să-l hrănească, dar se retrage cînd se ridică un bici împotrivă-i. Cîinele are și iscusința de-a face rost de cele trebuincioase, mă refer la meșteșugul vînatului. Apoi el nu este cu totul străin de virtute. 67
Astfel, dreptatea fiind virtutea care consistă în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, cîinele dă din coadă și îi păzește pe cei de-ai casei care îi fac bine, iar pe cei străini și nedrepți îi atacă: prin urmare nu este străin de simțul dreptății. Dacă posedă această virtute, cum virtuțile urmează una 68
alteia, atunci are și celelalte virtuți, pe care înțelepții spun că nu le au majoritatea oamenilor. Astfel, îl vedem pe cîine plin de îndrăzneală, cînd este vorba să se apere, și inteligent — cum a dovedit-o Homer, închipuindu-l pe Odiseu ca nerecunoscut de nici unul din oamenii casei, dar recunoscut de cîinele său doar, de Argos; pe acesta nu l-a amăgit nici schimbarea trupească a stăpînului său și nici nu s-a îndepărtat de reprezentarea comprehensivă, pe care s-a dovedit a o poseda mai mult decît oamenii. După *Chrysippos*, care cel mai mult se războiește cu animalele 69
necugetătoare, *cîinele participă și la mult lăudata dialectică.* În adevăr, filozoful pomenit acum spune *despre cîine că acesta ajunge la a cincea formă de concluzie care nu are nevoie de demonstrație, prin mai multe demersuri, atunci cînd — după ce se află la o trifurcație de drumuri, mirosind două din ele pe care nu le-a luat vînatul — o pornește fără zăbavă pe al treilea drum, fără a mai mirosi urmele. În mod virtual*, zice bătrînul, *cîinele face următorul raționament*: „*Vînatul a luat-o sau pe acest drum, sau pe acesta, sau pe acesta. Dar el n-a luat-o nici pe acesta, nici pe acesta. Deci a luat-o pe acest* (al treilea) *drum*".
Dar el se opune chiar durerilor sale și caută să le vindece. Dacă i s-a înfipt 70
o țeapă în picior, spre a o îndepărta, el freacă piciorul de pămînt sau își întrebuințează dinții în acest scop. Dacă are o rană, deoarece rănile murdare se vindecă greu, pe cînd cele curate se tămăduiesc ușor, el șterge liniștit puroiul care se formează. Ba mai mult, cîinele respectă foarte frumos pres- 71

cripția hipocratică. Căci întrucît vindecarea piciorului se produce din nemișcare, dacă are o rană la picior, el ridică în sus piciorul și îl păstrează cît se poate mai neatins. Fiind chinuit de umori nepotrivite, el mănîncă iarbă,
72 *cu ajutorul căreia vărsînd sucul vătămător se tămăduiește.* Dacă astfel ni se înfățișează animalul numit cîine, la care ne-am oprit în tratarea noastră, folosindu-ne de pilda lui, întrucît alege cele ce îi sînt potrivite și respinge cele ce-l necăjesc și-l vatămă, întrucît are iscusința de a-și procura cele ce îi sînt trebuitoare, se împotrivește suferințelor sale și le micșorează, animalul acesta, nefiind străin de virtute — iar în lucrurile amintite mai sus consistă perfecția rațiunii așezate în interior —, va fi deci perfect cîinele în conformitate cu această rațiune. Și iată deci motivele pentru care se pare că unii dintre filozofi s-au făcut cu denumirea (de cinici), provenind de la acest animal.

73 Despre rațiunea exprimată în exterior deocamdată nu este necesar să începem a ne ocupa. Căci unii dintre filozofii dogmatici au ridicat obiecția că ea s-ar împotrivi să ne însușim virtutea și de aceea în timpul învățării acesteia s-au dedat unor exerciții care constau în a tăcea. Și de altminteri, dacă prin ipoteză s-ar socoti omul ca fiind mut, nimeni nu va spune că el e necugetător. Dar, ca să lăsăm aceasta deoparte, vedem lămurit că animalele
74 în discuție emit sunete omenești, cum ar fi gaițele și alte cîteva. Dar, ca să nu ne mai ocupăm nici de lucrul acesta, chiar dacă noi nu înțelegem sunetele pe care le emit animalele așa-numite necugetătoare, nu este de loc nefiresc să credem că ele vorbesc între ele, dar că noi nu le înțelegem. Căci noi cînd auzim graiul popoarelor străine nu înțelegem ce se vorbește, ci
75 ni se pare că vorbirea este de un singur fel. În schimb, prin auz percepem cum scot cîinii alte sunete cînd se apără de cineva și altele cînd urlă; mai departe, ei scot alt sunet cînd sînt loviți, și un sunet diferit cînd dau din coadă. Și, în general, dacă cineva privește cu atenție ce se întîmplă, va descoperi o mare felurime a emisiunilor de sunete la cîine și la celelalte animale în împrejurări diferite, astfel încît din această cauză se poate afirma cu probabilitate că așa-numitele animale necugetătoare au parte de rațiunea exprimată în exterior.

76 Deci, dacă animalele nu rămîn în urma oamenilor nici cît privește ascuțimea senzațiilor, nici cît privește rațiunea interioară, și — mai mult decît atît — se poate spune că nici în rațiunea exprimată în exterior, urmează că nu ne putem bizui mai puțin pe reprezentările lor decît pe
77 ale oamenilor. Dar pesemne, aplicînd cele spuse mai sus la fiecare dintre animalele necugetătoare, sîntem în stare a demonstra acestea. Bunăoară, cine nu va afirma că păsările se deosebesc prin ușurința de a pricepe și că fac uz de rațiunea exprimată în exterior? Ele cunosc chiar nu numai lucrurile prezente, ci și viitorul, iar acesta din urmă îl vestesc cui este în stare să le înțeleagă, vestind lucrurile și altfel, dar și făcîndu-le cunoscute mai înainte prin sunetele pe care le scot.

78 Comparația am făcut-o, așa cum am anunțat și *mai înainte*, din exemplificări bogate, arătînd, cred eu, în mod suficient [mai înainte] că nu putem da preferință reprezentărilor noastre față de cele pe care le au animalele necugetătoare. De unde rezultă că, dacă animalele necugetătoare nu sînt mai puțin demne de încredere decît noi în privința aprecierii reprezentări-

lor și dacă reprezentările se deosebesc dacă trecem de la o categorie de animale la alta, eu voi putea spune cum îmi apare prin senzație fiecare din lucrurile care stau la baza acestora, dar voi fi silit să mă abțin de a afirma cum este obiectul producător al senzației în însăși natura lui, întemeiat pe cele arătate mai sus.

Astfel se prezintă primul mod al suspendării judecății. *Al doilea* mod 79
spuneam că rezultă din deosebirile care există între oameni. Chiar dacă
cineva, în mod ipotetic, ar consimți că oamenii sînt mai demni de încredere
decît animalele necugetătoare, vom descoperi cît de mult impune necesi-
tatea de a suspenda judecata, ca urmare a faptului că noi, oamenii, ne
deosebim între noi. Se afirmă că omul este compus din două părți :
sufletul și corpul, iar noi ne deosebim unii de alții în ambele aceste privințe,
și anume : în privința corpului ne deosebim prin forma lui și prin alcătuirea
lui, proprie fiecărui individ. Se deosebește ca formă corpul unui scit de 80
corpul unui indian, iar diferența o produce, cum se spune, predominanța
umorilor. Din cauza dominării deosebite a umorilor devin deosebite și
reprezentările lor, așa cum am stabilit în *primul argument* (§ 52). Prin
aceasta există o mare deosebire între ei cît privește alegerea și evitarea
lucrurilor exterioare. De alte lucruri se bucură indienii, de altele grecii
noștri, iar a se bucura de lucruri diferite este un semn că primim impresii
deosebite[1] de la lucrurile exterioare care stau la baza senzațiilor.
Noi ne deosebim (unii de alții) prin particularitatea amestecului (din 81
care sîntem formați), astfel încît unii din noi digeră mai ușor carnea de
vită decît cea a peștișorilor care trăiesc printre stînci submarine, iar vinul
de Lesbos ne provoacă vărsături violente. Se spune că există în Atica o
bătrînă în stare să bea treizeci de drahme greutate de cucută fără nici
un pericol pentru viața ei, iar Lysis înghițea patru drahme suc de mac
fără să fie cu nimic stînjenit. Demophon care servea pe Alexandru la masă, 82
cînd se afla în soare sau în baie, tremura de frig, dar la umbră se încălzea.
Pe Athenagoras din Argos puteau să-l înțepe scorpionii fără să-l vatăme
și de asemenea păianjenii otrăvitori, iar așa-numiții psilaeieni, nu sînt
vătămați nici de mușcăturile șerpilor, nici de ale viperelor ; dintre egipteni,
tentiriții nu sînt vătămați [înotînd în sus și în jos] în mijlocul crocodililor. 83
Dar și etiopienii care locuiesc de partea cealaltă a lacului Meroe, lîngă rîul
Astapus, mănîncă fără primejdie scorpioni, șerpi și alte animale asemănă-
toare. Rufinos, cel din Chalkis, a băut elebor fără să vomite sau să se
îmbolnăvească de diaree, înghițindu-l și digerîndu-l ca pe un aliment
obișnuit. Chrysermos, discipolul lui Herophilos, dacă vreodată mînca 84
piper se îmbolnăvea de stomac. Soterichos chirurgul dacă simțea mireasma
grăsimii arse a somnului îl apuca diareea. Andron din Argos, într-atît de
puțin suferea din pricina setei, încît putea călători prin Libia cea lipsită
de apă fără a se preocupa a găsi de băut. Împăratul Tiberiu vedea în
întuneric. Aristotel relatează (*Meteor*, p. 373 b 4) că un locuitor din Tasos
credea că merge înaintea lui fără încetare o nălucă omenească. Întrucît 85
sînt atîtea schimbări în oameni cu privire la corpul lor, ne mulțumim să

[1] Deosebite din cauza constituției corporale diferite a indivizilor aparținînd la diferite popoare. Această idee esențială nu reieșea clar în traducerea lui Pappenheim.

spunem puține din cele multe [cîte întîlnim la filozofii dogmatici][2], este normal ca oamenii să difere unii de alții și în ce privește sufletul privit în mod izolat. Căci sufletul este un fel de amprentă a corpului, după cum demonstrează și știința fiziognomonicii. Cea mai mare probă a deosebirilor multe și fără sfîrșit ale felului de a gîndi al oamenilor sînt nepotrivirile arătate de către filozofii dogmatici cu privire la felurite lucruri și cu privire
86 la ceea ce se cuvine ca ei să aleagă și ce să evite. Au vorbit într-un chip potrivit despre acestea și poeții. Astfel, Pindar spune [fr. 242 Boeckh, 221 Schroed. et Snell]:

„Unii se bucură dacă vreunul din caii lor cu picioarele iuți ca vîntul
Primesc onoruri și coroane,
Alții își află desfătarea trăind în iatacuri de aur,
Altul se desfată pe valul mării
Străbătîndu-l cu corabia cea iute".

Iar poetul spune (Homer, *Odiseea*, XIV, 228):

„Fiecare bărbat se desfată cu alte înfăptuiri".

Dar și tragedia este plină de aceste observații. Astfel spune (Euripide, *Phoen.*, v. 499):

„Dacă Firea i-ar fi făcut pe toți oamenii să creadă frumoase și cuminți
aceleași lucruri,
nu s-ar mai întîlni printre ei dezbinătoarea vrajbă".

Și iarăși (*Fragm. Trag.*, adesp. 462 Nauck):

„E cumplit că unora dintre muritori același lucru place, pe cînd vreme altora
el le este urît".

87 Deoarece alegerea și evitarea consistă în plăcere și neplăcere, iar plăcerea și neplăcerea consistă în senzații și reprezentare, și cum același lucru unii îl aleg, iar alții îl resping, urmează ca noi să tragem concluzia că pe oameni nu-i impresionează la fel aceleași lucruri: altminteri ar fi ales sau evitat aceleași lucruri în același fel. Dacă < aceleași > lucruri îi impresionează pe oameni în mod diferit, din cauza deosebirii lor, și din acest punct de vedere se impune desigur suspendarea judecății, încît este posibil ca noi să fim în stare a spune în ce fel fiecare din lucrurile sensibile se înfățișează în raport cu fiecare deosebire, dar nu putem să lămurim
88 ce sînt ele față de adevărata lor natură. Sau vom da încrederea noastră tuturor oamenilor, sau o vom da unora din ei. În cazul cînd îi vom crede pe toți, vom încerca (să demonstrăm) lucruri imposibile și vom accepta lucruri contradictorii. Iar dacă vom crede numai pe unii, să ni se spună a căror părere trebuie s-o acceptăm. Căci platonicul va spune că pe a lui Platon, epicureul pe a lui Epicur și alții la fel. În chipul acesta, certîndu-se ei și fără să poată cădea la o înțelegere, ne vor sili la suspendarea judecății.

89 Cel ce spune că trebuie să ne dăm adeziunea celor mai mulți vorbește copilărește, căci nimeni nu poate merge din om în om și întreba pe toți spre a vedea cu ce părere sînt de acord cei mai mulți, întrucît un lucru poate fi acceptat la unele națiuni, pe care noi nu le știm. Astfel

[2] Eliminat din text de Werner Heintz.

sînt lucruri rare la noi, dar care se întîlnesc la numeroase popoare, și ceea ce se întîmplă des celor mai mulți din noi sînt rare la cele mai multe popoare. Spre exemplu, mulți oameni mușcați de păianjeni veninoși nu simt nici o durere, alții au dureri din cînd în cînd, cum se întîmplă cînd este vorba de compozițiile particulare ale corpurilor, lucruri de care s-a vorbit *mai înainte* (§ 81 sqq). Deoarece unii sînt egoiști, 90
dogmaticii spun că trebuie să ne preferăm pe noi celorlalți oameni în ce privește aprecierea lucrurilor, știm că pretenția lor este absurdă (nepotrivirea se datorește în parte și lor; dacă ei, acordîndu-și întîietate, judecă în modul acesta probabilitățile pe care le dau simțurile, anulează propria lor judecată). Dar, urmărind prin aplicarea raționamentului 91
nostru la un singur ins — bunăoară la înțeleptul visat de ei —, să ajungem a suspenda judecata, vom începe să ne ocupăm de modul *al treilea* la rînd (de suspendare a judecății). Acesta spuneam noi că este un rezultat al deosebirii dintre senzații. Că senzațiile diferă unele de altele este neîndoielnic. Picturile pentru vederea noastră par a avea adîncituri 92
și reliefuri, dar nu și pentru pipăit. De asemenea mierea apare dulce gustului nostru, dar e lipsită de dulceață pentru văz. Este deci imposibil a susține pur și simplu că e dulce sau lipsită de dulceață. La fel stau lucrurile în privința uleiului cu mireasmă plăcută. Pentru simțul mirosului, ea e plăcută, dar e dezagreabilă pentru simțul gustului. Euforbul 93
aduce vătămare ochilor, dar pentru tot restul corpului nu; și deci nu vom putea spune dacă prin natura lui este în mod absolut nedureros pentru orice corp sau nedureros. Apa de ploaie este folositoare ochilor, dar înăsprește traheea arteră și plămînul, la fel ca și uleiul de măsline, care totuși face moale pielea. Torpila marină atinsă de extremitățile corpului produce amorțire, cu restul corpului se poate pune în contact fără să producă durere. De aceea nu vom putea spune ce fel sînt cele despre care am vorbit mai sus, în adevărata lor natură, dar putem arăta ce fel apare de fiecare dată. Dar se mai pot spune multe de acest fel. Totuși, spre a 94
nu aduce scrisului nostru zăbavă, vom spune următoarele: fiecare din senzațiile pe care le avem ni se prezintă într-o formă complexă. Spre exemplu, mărul este neted, aromat, dulce, galben. Deci nu este evident dacă are realmente numai aceste calități, sau are o calitate unică, dar ea se diversifică din cauza alcătuirii diferite a organelor de simț, sau poate că are mai multe calități decît cele ce ne sînt date de simțuri, întrucît unele din aceste calități nu ne cad sub simțuri. S-ar putea socoti că 95
mărul are o calitate unică, *din cele spuse de noi mai înainte* (§ 53) despre hrana distribuită în corpuri și despre apa împărțită în copaci și despre suflarea împărțită în flaute și fluiere și ‹ suflată › în instrumente asemănătoare cu acestea. Tot astfel poate și mărul să fie unitar, el este perceput ca avînd deosebite (calități) din cauza deosebirii organelor simțurilor prin care are loc perceperea lor. Iată deci cum putem conchide 96
că mărul poate avea mai multe calități decît calitățile care ne sînt date prin senzații. Să ne închipuim pe cineva care din naștere are simțurile pipăitului, mirosului și gustului, dar care nici nu aude, nici nu vede. Acesta își va imagina că nici vizibilul, nici ceea ce este perceptibil prin simțul auzului nu are existență, ci numai acele trei genuri de calități

97 pe care el e capabil să le perceapă. Deci este cu putință ca și noi să percepem numai cele cinci senzații pe care le posedăm [din calitățile care le are mărul][3], pe care sîntem capabili să le percepem. Dar este posibil ca să existe și alte calități, care ar fi percepute de alte organe ale simțurilor, de care noi nu ne bucurăm. Și de aceea nici nu percepem cali-
98 tățile care sînt de domeniul acelor simțuri. Dar cineva ar putea spune că natura a creat simțurile pe măsura lucrurilor sensibile. Ce fel de natură (răspundem noi), cînd există o asemenea nepotrivire — ce nu poate fi înlăturată — între filozofii dogmatici în legătură cu realitatea naturii? Dacă individul care judecă acest lucru, dacă există o natură (a lucrurilor), este un om de rînd, el nu este demn de încredere după dogmatici, iar dacă e un filozof și el contribuie la neînțelegeri este, prin urmare, judecat
99 și nu judecător. Afară numai dacă ar concede că există în măr numai acele calități pe care le percepem în el, sau mai multe decît atîtea, sau — dimpotrivă — că nici măcar calitățile care cad sub simțurile noastre nu există, astfel încît nu s-ar putea lămuri ce fel de lucru e mărul[4]. Același raționament este valabil și pentru celelalte lucruri sensibile. Dacă totuși simțurile nu percep lucrurile exterioare, atunci nici raționea discursivă nu poate să le surprindă pe acestea ‹ întrucît rămîne fără un îndrumător ›[5], și astfel prin acest argument pare a se ajunge — ca o concluzie — la suspendarea judecății în privința lucrurilor exterioare, pe care senzațiile se întemeiază.

100 Ca să arătăm că, și dacă aplicăm argumentul la fiecare senzație în parte sau dacă ne îndepărtăm de senzații, va trebui să ne oprim la suspendarea judecății, vom considera acum și al *patrulea* mod al acesteia. Acest mod este denumit cel referitor la împrejurări, înțelegînd prin împrejurări dispozițiile, stările noastre afective. Aceasta se vede, zicem noi, în faptul de ‹ a fi ›[6] într-o stare naturală sau contra naturii, în a fi treaz sau a dormi, în a fi de o anumită vîrstă, a fi în mișcare sau în repaus, a urî sau a iubi, a fi flămînd sau sătul, a fi băut sau nebăut; (modul al patrulea rezultă și) din stările anterioare[7], de a fi plin de curaj sau a
101 fi speriat, a fi îndurerat sau a se bucura. Spre exemplu, din dispoziția noastră naturală sau contra naturii se prezintă și lucrurile ca neasemănătoare, deoarece celor demenți și celor cuprinși de zei li se pare că aud vorbind zeii, pe cîtă vreme nouă nu ni se par lucrurile așa. Tot astfel, ei spun adesea că percep o boare cu miros de smirnă sau tămîie sau ceva asemănător; și multe altele mai spun, pe cînd noi nu simțim nimic. Aceeași apă, turnată pe părțile inflamate ale corpului cuiva, pare fierbinte, pe cînd nouă ne pare călduță. Și aceeași haină, pentru cei care au ochii congestionați, apare gălbuie, dar mie nu. Aceeași miere mie îmi pare
102 dulce, dar pentru cei bolnavi de gălbinare ea pare amară. Dacă cineva spune că amestecul unor umori face să se producă la cei al căror orga-

---

[3] Eliminat din text de Heintz.

[4] Trilemă.

[5] Adăugat de Heintz. Vezi trad. lat.: *ductoribus cum fallentibus*.

[6] Adăugat de Mutschmann.

[7] Pappenheim trimite la § 110.

nism este necorespunzător cerințelor naturii reprezentări nepotrivite ale lucrurilor exterioare, trebuie replicat că, deoarece și cei sănătoși au combinări de umori, s-ar putea ca aceste umori amestecate să facă ca lucrurile exterioare să apară altfel celor sănătoși, deși ele sînt prin natură așa cum apar celor ce sînt declarați că sînt într-o stare nenaturală. A atribui 103
umorilor (bolnavilor) capacitatea de a schimba înfățișarea lucrurilor exterioare, iar umorilor (celor sănătoși) nu, este un lucru pur și simplu imaginar. Căci așa cum cei sănătoși socotesc reprezentările celor sănătoși ca fiind conforme naturii și contra naturii cele aparținînd bolnavilor, tot astfel și cei bolnavi socotesc ca fiind contra naturii reprezentările celor sănătoși și conforme naturii reprezentările celor bolnavi ; așa stînd lucrurile, trebuie să avem încredere în reprezentările oricui se află într-o relație oarecare cu reprezentările conforme naturii. În starea de somn sau 104
în starea de veghe, reprezentările sînt deosebite, întrucît < ceea ce > ne reprezentăm în somn nu ne reprezentăm în stare de veghe, și nici < ceea ce >[8] ne reprezentăm în stare de veghe (nu ne reprezentăm) în stare de somn. Așadar existența sau neexistența le revine acestora[9] nu în mod absolut, ci raportat la ceva, căci e raportată fie la starea de somn, fie la cea de veghe. În adevăr, în somn vedem lucruri care sînt inexistente în stare de veghe, dar nu ca fiind absolut inexistente. Lucrurile există în somn, așa cum există lucrurile în stare de veghe, chiar dacă acestea nu există în somn. După vîrste, spre exemplu, aceeași 105
atmosferă apare celor bătrîni rece vara, iar celor în puterea vîrstei de o căldură bine dozată[10] ; mai departe aceeași culoare pare celor bătrîni întunecată, pe cînd celor în putere ca luminoasă ; la fel sunetul : primilor le pare neclar, iar celorlalți bine perceptibil. Cu privire la alegerea sau 106
evitarea unor anumite lucruri, cei ce diferă ca vîrstă sînt impresionați în mod deosebit de acestea. Pentru copii, se întîmplă să-i intereseze mingile și cercurile, pe cînd cei maturi aleg alte lucruri ; și cei bătrîni altele. De aci rezultă că reprezentările care sînt produse de același obiect din afară sînt diferite și acest lucru din cauza diferenței de vîrstă. Și 107
cu privire la mișcare sau repaus, lucrurile apar neasemănătoare, întrucît cele ce se arată nemișcate atunci cînd stăm pe loc, dacă navigăm de-a lungul lor credem că sînt în mișcare. Și, ca să vorbim despre iubire și 108
aversiune, sînt unii care au o repulsie neobișnuit de mare pentru carnea de porc, iar alții o mănîncă cu cea mai mare plăcere. De aceea a spus și Menandru (fr. 568 Kock = 790 Körte) :

„Ce înfățișare are el acum?
Ce l-a făcut să ajungă astfel? Ce sălbăticiune !
Faptul de a nu săvîrși nedreptatea ne aduce frumusețea".

Mulți care au iubite urîte le cred cu înfățișarea cea mai plăcută. Din 109
împrejurarea că omul este flămînd sau sătul, spre exemplu, aceeași mîncare pare a fi — celor flămînzi — foarte plăcută și — celor sătui —

[8] „Ceea ce" ă este adăugat de două ori de Heintz. Întregul text al §104 prezintă dificultăți.
[9] „Acestora". Citim αὐταῖς (sc. ταῖς φαντασίαις) în manuscrise. Heintz propune αὐτοῖς, deci „oamenilor".
[10] Adică nici cald, nici rece.

dezagreabilă. După cum sîntem în stare de beție sau de sobrietate, lucrurile ni se par rușinoase — cînd nu sîntem beți — sau nu ni se mai
110 par rușinoase, cînd sîntem beți. Tot astfel, după dispoziția pe care o avem, același vin ni se pare — cînd am mîncat curmale sau smochine — acru, dar cînd am mîncat nuci ori năut, bîndu-l, ni se pare dulce. La fel și vestibulul băii îi încălzește pe cei ce vin de afară și îi răcorește pe cei
111 ce ies din camera de baie, cînd stau un timp în ea. Pornind de la teamă ori neînfricare, bunăoară, același lucru pare a fi celui fricos înspăimîntător și groaznic, dar celui curajos cîtuși de puțin. Din pricina durerii sau a bucuriei, aceleași lucruri sînt pentru cei îndurerați supărătoare, pe cînd
112 pentru cei veseli sînt plăcute. Din moment ce există atît de multe nepotriviri, provenind din stările oamenilor, aceștia schimbîndu-și după împrejurări dispozițiile, de bună seamă ar fi ușor de spus cum apare fiecăruia fiecare din lucrurile exterioare ; nu mai este însă ușor să spunem cum sînt ele în realitate, căci nepotrivirea e imposibil de apreciat. Cine judecă această nepotrivire sau este într-o dispoziție — din cele despre care am vorbit mai înainte — sau nu se află în nici un fel de dispoziție. A spune în general că nu este în nici o dispoziție, cum ar fi dacă am spune că nu e nici sănătos, nici bolnav, nici nu se mișcă, nici nu e în repaus, că nu are o vîrstă oarecare și că e lipsit și de celelalte dispo-
113 ziții, ar fi o culme a nebuniei. Dacă judecă reprezentările, fiind într-o dispoziție oarecare, atunci el este parte în neînțelegere și, de fapt, nu va fi un judecător imparțial al lucrurilor din afară care stau la baza senzațiilor, deoarece este tulburat de dispozițiile în care se află. Deci nici cel ce e treaz nu poate compara reprezentările celor ce dorm cu reprezentările celor treji, nici omul sănătos pe ale bolnavilor cu reprezentările celor sănătoși. Noi aprobăm mai degrabă lucrurile prezente și
114 care ne impresionează pe noi decît lucrurile care nu sînt de față. Și în alte privințe este imposibil de apreciat anomalia unor astfel de reprezentări. Căci cel care apreciază de preferință o reprezentare în dauna alteia, sau o împrejurare în dauna alteia, sau face aceasta, fără să judece și fără demonstrație sau judecînd și demonstrînd [11]. Dar el nu poate da pre-
115 ferință nici fără acestea (căci n-ar fi demn de încredere), nici cu ajutorul acestora. Căci, dacă judecă reprezentările, el judecă neapărat în baza unui criteriu. Deci de acest criteriu se va spune fie că e adevărat, fie că e eronat. Dacă el e eronat, autorul nu e demn de încredere. Dar dacă va spune că e adevărat, va spune sau fără demonstrație că criteriul este adevărat, sau cu demonstrație. Dacă însă o spune fără demonstrație, nu va fi demn de încredere. Dacă o spune cu demonstrație, va avea neapărat nevoie și demonstrația să fie adevărată, căci altfel va fi nedemnă
116 de încredere [12]. Dar va trebui mai înainte să spună dacă demonstrația adevărată luată pentru confirmarea criteriului este verificată sau nu este verificată. Dacă nu este verificată, atunci nu va merita încrederea, iar dacă a fost verificată, e evident că va spune că a fost verificată cu ajutorul

[11] O dilemă.

[12] Vezi completarea propusă de Man, p. 213 ad p. 30, care însă e prea complicată.

unui criteriu, pentru care criteriu vom căuta o demonstrație, și apoi un criteriu pentru această din urmă demonstrație. Va avea deci fără încetare judecata nevoie de un criteriu, ca să fie certă, iar criteriul la rîndul său va avea nevoie de o demonstrație, ca să fie dovedită că e adevărată. Și nici o demonstrație nu va putea fi validă dacă nu există mai înainte un criteriu adevărat, și nici criteriu adevărat fără o demonstrație prealabilă demnă de încredere. Astfel cad criteriul și demonstrația în mod de 117
raționament circular, prin care ambele se dovedesc a fi nedemne de încredere. Fiecare din el așteptînd validitatea sa de la celălalt, rămîne nedemn de încredere, la fel ca celălalt. Dacă deci cineva nu poate da preferință unei reprezentări față de altă reprezentare nici cu ajutorul demonstrației < și > criteriului, nici fără ajutorul lor, urmează că reprezentările deosebite produse de dispozițiile diferite nu pot fi judecate. De aici rezultă, prin urmare, că sîntem aduși la suspendarea judecății cu privire la natura realităților exterioare (obiecte ale senzațiilor) și în privința modului acesta de suspendare a judecății.
Al cincilea mod este cel care provine din pozițiile, distanțele și 118
locurile. Căci din cauza fiecăruia din acestea aceleași obiecte apar ca deosebite. Spre exemplu, aceeași galerie cu colonade văzută din fiecare extremitate pare că se îngustează, iar din mijlocul ei apare simetrică de ambele părți. Apoi, aceeași corabie pare de departe ca fiind mică și staționînd, pe cîtă vreme de aproape ni se înfățișează mare și în mișcare; același turn se arată de departe ca rotund, iar de aproape e pătrat. Aces- 119
tea sînt efectele care se datorează distanțelor. Cît privește efectele datorate locurilor, bunăoară, lumina opaițului la soare pare întunecată, iar în obscuritate ca strălucitoare. Apoi, aceeași vîslă în apă pare frîntă, iar afară din apă ca dreaptă. Oul cînd sălășluiește într-o pasăre pare moale, la aer însă e dur; urina de linx este lichidă în linx și dură în aer; coralul este moale în mare și tare în aer: sunetul pare altul într-un fluier, altul în flaut și altul în aer pur și simplu. Din cauza pozițiilor, spre exemplu, 120
aceeași pictură aplecată spre spate apare netedă, dar aplecată puțin înainte pare a avea adînciturи și reliefuri. Și gîturile porumbeilor, din cauza diferitelor înclinări, par deosebite sub raportul culorii. Deci întrucît 121
toate obiectele aparente sînt percepute de la o distanță și cu o oarecare poziție, de unde rezultă o mare divergență a reprezentărilor, după cum *am amintit* mai sus (§ 118 sqq), și acest mod ne va determina să ajungem la suspendarea judecății. Desigur, cine își propune să dea preferință unora din aceste reprezentări va încerca imposibilul. Căci, dacă emite o judecată 122
în mod absolut și fără demonstrație, nu va fi crezut. Voind el însă să se folosească de demonstrație, dacă va spune că demonstrația este eronată, se va răsturna pe sine, iar dacă va spune că e adevărată i se va cere să demonstreze adevărul demonstrației, și iarăși o altă demonstrație a aceleia, deoarece și acea demonstrație trebuie dovedită ca adevărată, și așa la infinit. Dar e o imposibilitate a înfățișa un număr infinit de demonstrații. 123
Deci nici cu ajutorul demonstrației nu se va putea da preferință unei reprezentări față de altă reprezentare. Dacă nici fără demonstrație, nici cu demonstrație cineva nu poate să rostească o judecată cu privire la reprezentările de care am vorbit mai înainte, atunci trebuie să tragem concluzia suspendării judecății. Noi putem probabil spune cum pare

fiecare lucru în această poziție dată sau de la această distanță sau în acest mediu, dar nu sîntem în stare a lămuri ce fel este în adevărata sa natură, și aceasta pentru motivele expuse mai înainte.

124 *Al șaselea* mod se întemeiază pe amestecuri și de aci concludem că, deoarece nici un lucru real nu ne impresionează simțurile în sine, ci întotdeauna în unire cu alt lucru, poate este cu putință să stabilim natura amestecului rezultînd din unirea obiectului exterior și a ceea ce se combină cu el pentru a fi perceput, dar nu sîntem în situația de a spune care este exact natura realității exterioare în sine. Cred că este cu totul evident că nici un lucru exterior nu ne impresionează simțurile în sine, ci întotdeauna în unire cu alt lucru și că de aceea lucrul exterior considerat
125 apare schimbat. Spre exemplu înfățișarea noastră fizică se prezintă într-un fel în aerul cald și altfel în aerul rece și deci n-am putea spune care este culoarea noastră reală, ci numai așa cum e văzută în amestec cu fiecare din aceste condiții. Și același sunet într-un fel pare cînd se combină cu aerul rar și altfel cînd se combină cu aerul dens. De asemenea, parfumurile în baie și la soare par mai pătrunzătoare decît în aerul rece. Iar corpul
126 care se află în apă este ușor, pe cînd în aer e greu. Ca să trecem acum de la problema amestecului exterior, trebuie să spunem că ochii noștri au în interiorul lor membrane și lichide. Din moment ce lucrurile vizibile nu le vedem fără de acestea, ele nu sînt percepute în toată exactitatea. Desigur, ceea ce noi percepem este rezultatul amestecului și, de aceea, bolnavii de icter văd totul în galben, iar cei cu ochii injectați cu sînge văd lucrurile ca fiind roșii la culoare. Și deoarece același sunet pare altfel în locuri deschise și altfel în locuri strîmte și sinuoase, altfel în aerul curat și altfel în aerul neguros, e firesc lucru să spunem că noi nu percepem sunetul pur. Căci urechile au canale înguste și cu întorsături, ce sînt tul-
127 burate de exalații vaporoase care se spune că vin de la cap. Dar există și materii care se află în nări și în organele gustului, prin mijlocirea cărora percepem gusturile și mirosurile, și nu le percepem nicidecum în mod curat. Așa încît, prin aceste amestecuri, simțurile nu percep calitatea
128 exactă a obiectelor externe reale. Dar nici rațiunea nu percepe lucrurile limpede, din moment ce călăuzele ei, care sînt simțurile, sînt supuse erorii. Poate că și rațiunea contribuie cu propriul ei amestec, adăugîndu-se la ceea ce fac cunoscut simțurile despre lucrurile exterioare. Observăm că sînt prezente unele umori în toate locurile, unde cred dogmaticii[13] că se află facultatea diriguitoare — rațiunea[14] —, fie în regiunea creierului sau a inimii sau în oricare parte a corpului animalului binevoiește cineva s-o așeze. Și, în acord cu modul acesta, vedem deci că neavînd posibilitatea să afirmăm ceva cu privire la natura reală a obiectelor exterioare, sîntem determinați să ne suspendăm judecata.

129 *Al șaptelea* mod de suspendare a judecății spuneam că este întemeiat pe cantitatea și constituția obiectelor supuse cunoașterii noastre, înțelegînd îndeobște prin constituție felurile de compoziție. Este evident, modul acesta ne determină să ne suspendăm judecata cu privire la natura reală

[13] Stoicii.
[14] τὸ ἡγεμονικόν.

a obiectelor. Spre exemplu, răzăturile cornului unui țap par albe dacă sînt considerate pur și simplu și fără compunere, dar reunite pentru a forma substanța cornului apar negre. Și piliturile [părțile][15] argintului luate izolat par negre, dar cînd sînt reunite pentru a constitui întregul dau senzația de alb. Și părțile pietrei de Tainara le vedem albe cînd sînt sfă- 130
rîmate și ajung să fie un praf, dar reunite în întregul lor par galbene. Mai departe, boabele de nisip, izolate unele de altele par aspre, dar puse grămadă impresionează simțul pipăitului ca fiind moi. Eleborul, dacă îl mîncăm tăiat fin și în stare de pulbere, produce înecăciune, dar nu mai are acest efect dacă e luat sub formă de uruială. Și vinul băut în chip 131
cumpătat ne întărește, dar băut în prea mare cantitate duce la o mare slăbiciune a trupului. Și hrana la fel, produce efecte deosebite, în funcție de cantitatea folosită. Astfel, adesea, hrana luată în cantitate prea mare răvășește corpul prin ieșiri de alimente nemistuite și diaree. Și aici sîntem 132
în situația de a vorbi despre calitatea răzăturii de corn și despre compusul alcătuit din mai multe părticele, și despre calitatea argintului pilit, și a celui compus din mai multe particule, mai departe cum este piatra de Tainara, alcătuită din bucăți foarte mici și de respectiva calitate a celei compuse din numeroase pietricele. Iar cu privire la nisipuri, la elebor, la vin și la hrană, putem exprima relația lor cu corpul nostru, dar nu mai putem descrie natura adevărată a lucrurilor din cauza divergenței dintre reprezentări, divergență datorată combinațiilor. Ca o regulă generală, 133
se pare că și cele folositoare pot să vatăme din cauza marii lor cantități și a folosirii peste măsura cuvenită, iar cele ce par dăunătoare cînd sînt luate în cantitate exagerat de mare, în cantitate mică nu produc nici o durere. Această afirmație este dovedită mai ales prin cele constatate cu privire la proprietățile medicamentelor. Adăugăm precizarea că amestecul medicamentelor simple face ca medicamentul compus să fie folositor, dar cea mai mică schimbare a cantităților amestecate, care trece neobservată, face medicamentul compus adesea nu numai nefolositor, ci chiar foarte dăunător sau chiar aducător de moarte. Astfel argumentul în favoa- 134
rea suspendării judecății întemeiat pe cantitățile și compunerile lucrurilor descumpănește și pune neorînduială în existența naturii reale a lucrurilor exterioare. De aceea, s-ar părea că este firesc și ca modul acesta să ne ducă la suspendarea judecății, fiindcă nu putem face o afirmație absolută despre natura reală a lucrurilor exterioare.

Al optulea mod de abținere se întemeiază pe ideea relației dintre lucruri; 135
potrivit acestui mod tragem concluzia că, deoarece toate lucrurile sînt relații ale unora cu altele, trebuie să ne abținem de a judeca cu privire la ce este un lucru în mod absolut și în natura lui reală. Dar se cuvine să știm, în acest punct al expunerii, că, precum și în alte cazuri de mai sus, noi întrebuințăm în mod abuziv cuvîntul „este" în sensul de „pare"; așadar, de fapt, spunem că „toate lucrurile par a fi relații". Acest lucru îl afirmăm în două sensuri, o dată în raport cu cel ce judecă (căci lucrul exterior și judecat apare în relație cu cel ce judecă), în alt sens considerînd

[15] Eliminat din text de Man, pe drept, ca fiind o glosă marginală pentru a explica cuvîntul mai rar ῥινήματα.

136 raportul cu lucrurile privite corelativ, ca dreapta în raport cu stînga. Că toate sînt relaţii, am dezbătut lucrul acesta şi mai înainte (cînd spuneam) bunăoară că, din punctul de vedere al celui care judecă, fiecare lucru apare în relaţie cu acest animal şi cu acest om, şi cu această senzaţie, şi în relaţie cu această împrejurare. După lucrurile considerate împreună, fiecare lucru apare în relaţie cu acest amestec anumit, combinaţie, can-
137 titate sau poziţie. Dar sînt şi argumente speciale pentru a dovedi caracterul relativ al tuturor lucrurilor, şi după cum vom vedea mai jos : lucrurile care sînt diferite se deosebesc de lucrurile în relaţie sau nu ? Dacă se deosebesc, întrucît orice lucru care diferă este în relaţie (întrucît el este afirmat ca diferit, în relaţie cu lucrul de care diferă), urmează că lucrurile care se deosebesc sînt relaţii.

138 După filozofii dogmatici, dintre lucruri unele sînt genuri supreme, altele specii ultime, iar altele şi genuri şi specii. Dar toate acestea sînt relaţii. Deci toate lucrurile sînt relaţii. Sau după alţii [16], dintre lucruri unele sînt cu totul evidente, altele sînt neclare, aşa cum spun ei înşişi, cele ce apar clar fiind semnificative, iar cele neclare fiind semnificate de cele aparente. Căci după ei *lucrurile aparente dau viziunea lucrurilor neclare* (*Anaxag.*, B 21 a Diels). Deci lucruri care semnifică şi lucrul semnificat sînt relaţii.

139 Şi astfel toate lucrurile sînt relaţii. Pe lîngă acestea, unele din lucruri sînt asemănătoare, alte neasemănătoare, unele sînt egale, altele inegale. Toate acestea sînt relaţii. Deci toate lucrurile sînt relaţii. Şi cel ce spune că nu toate lucrurile sînt relaţii statorniceşte că toate lucrurile sînt relaţii. Însuşi faptul că toate lucrurile sînt relaţii el îl argumentează în raport cu
140 noi, nu în mod general, prin însuşi faptul că ni se împotriveşte. Prin urmare, după ce am stabilit că toate lucrurile sînt relaţii, e limpede pentru consideraţiile care urmează că nu vom putea spune ce fel este fiecare din lucrurile externe în natura sa şi în realitate, ci cum apare în funcţie de caracterul lor relativ. De aci urmează că trebuie să ne abţinem de a judeca natura lucrurilor.

141 Despre modul de abţinere care rezultă din întîlnirea frecventă sau rară a unui fenomen, de care spuneam că e al *nouălea* în ordinea pe care am stabilit-o, vom da explicaţiile următoare : soarele este desigur mult mai surprinzător decît o cometă. Dar deoarece soarele îl vedem necontenit, iar cometa rar de tot, sîntem impresionaţi de aceasta şi ne închipuim că e un semn trimis de Zeus, pe cîtă vreme soarele de loc nu ne uimeşte. Dar dacă am vedea soarele apărînd doar rareori şi apunînd tot aşa de rar şi luminînd toate dintr-o dată şi făcînd ca totul să se cufunde deodată în
142 întuneric, am privi cu multă uimire la acest fenomen. Şi cutremurul de pămînt nu tulbură la fel pe cei ce îl simt pentru prima dată şi pe aceia ce sînt obişnuiţi cu el. Cît îl uimeşte marea pe omul care o vede pentru prima dată ! Dar şi frumuseţea corpului omenesc văzută pentru prima dată şi pe neaşteptate ne emoţionează mai mult decît atunci cînd ne-am
143 obişnuit cu privirea lui. Astfel lucrurile rare ne par a fi valoroase, pe cînd cele care ne sînt familiare şi la îndemînă nu ne par de loc ca avînd o valoare. Dacă am presupune raritatea apei, cu cît ne-ar apărea nouă mai

[16] Stoicii şi epicurienii.

valoroasă decît toate celelalte lucruri socotite ca fiind de preț ! Sau dacă ne-am închipui aurul pur și simplu risipit pe pămînt cu tot atîta abundență ca și pietrele, pentru cine, în acest caz, vom crede noi că va fi el de preț sau vrednic de acumulare ? Întrucît deci aceleași lucruri ne par, prin faptul 144
că sînt întîlnite des sau rar, o dată ca trezind uimirea și valoroase, altă dată dimpotrivă, tragem concluzia că noi vom putea probabil spune cum pare fiecare din lucruri întîlnit des sau rar, dar nu sîntem în măsură să arătăm natura pur și simplu a fiecăruia din lucrurile exterioare. În funcție de acest mod, prin urmare, ne abținem de a formula o judecată în privința lucrurilor amintite.

Modul *al zecelea* de suspendare a judecății, care este mai cu seamă de pus 145
în legătură cu morala, este întemeiat pe regulile de viață, pe obiceiuri, legi, credințe legendare și presupuneri dogmatice. O regulă de conduită este alegerea unui fel de viață sau a unei acțiuni izolate pe care o face un individ sau un grup de oameni, bunăoară felul de viață ales de către Diogene sau pe care-l preferau laconii. Legea este o convenție scrisă, 146
între cetățenii unui stat ; și dacă această convenție este călcată de cineva, acest om este pedepsit. Deprinderea sau obiceiul (nu este deosebire între aceste două cuvinte) este acceptarea în comun de către mulți oameni a unui lucru ; nesocotind lucrul acesta, cineva nu este pedepsit. Spre exemplu, este lege a nu săvîrși adulterul, dar este un obicei la noi grecii de a nu avea relații intime cu o femeie în public. Credința în mituri este acceptarea 147
unor lucruri neîntîmplate și plăsmuite, cum sînt printre altele miturile privitoare la Cronos. Acestea sînt crezute de mulți ca fiind adevărate. Concepția dogmatică este acceptarea unui lucru, care pare întărită de un raționament sau de o demonstrație, cum ar fi, bunăoară, ideea că există atomi ca elemente ale lucrurilor, sau particule omogene < sau > infime sau alte lucruri, avînd o altă natură. Noi opunem fiecare din acestea, o 148
dată lui însuși, altă dată fiecăruia din celelalte lucruri. Spre exemplu, opunem un obicei altui obicei în modul următor : unii dintre etiopieni tatuează copiii mici, pe cînd noi grecii nu facem acest lucru. Perșii socotesc că este cuviincios să facă uz de haine pestrițe colorate și ajungînd pînă la picioare, pe cîtă vreme noi, grecii, socotim acest lucru necuviincios. Mai departe, inzii se împreunează cu femeile în văzul lumii, pe cînd majoritatea celorlalte popoare socotește acest lucru ca rușinos. O lege se opune 149
altei legi în felul următor : la romani, acela care a renunțat la averea părintească nu plătește datoriile părintelui, la rodieni însă plătește în orice caz. La locuitorii din Taurida scitică străinii erau sacrificați zeiței Artemis, dar la noi, la greci, este interzis de a omorî un om într-o incintă sacră. Un fel de viață se opune altuia, atunci cînd opunem felul de viață al 150
lui Diogene celui al lui Aristip, sau cînd opunem felul de viață al spartanilor celui al italicilor. Opunem o credință mistică alteia, cum ar fi atunci cînd într-o povestire < afirmăm > [17] că Zeus este reprezentat în unele mituri ca tatăl oamenilor și al zeilor, iar în altă parte se spune că (*Iliada*, XIV, 201) :

„Okeanos este obîrșia zeilor, Tethys născătoarea lor".

[17] Adăugat de Mutschmann după trad. lat : *dicimus*.

151 Şi noi opunem concepţiile dogmatice unele altora, cînd pretindem că unii filozofi declară că există un singur element, alţii că elementele sînt infinite la număr, că — apoi — unii susţin că sufletul e muritor, alţii afirmă nemurirea lui, unii afirmă că lucrurile de pe pămînt sînt cîrmuite de pronia
152 zeiască, alţii că întîmplările se desfăşoară fără nici o providenţă. Noi opunem deprinderea celorlalte lucruri, ca spre exemplu legii, cînd spunem că la perşi este obiceiul ca bărbaţii să aibă relaţii amoroase cu bărbaţi, pe cînd la romani este interzis prin lege de a face aceasta. La noi, grecii, adulterul este oprit de lege, pe cîtă vreme la masageţi — în virtutea obiceiului — se consideră indiferent acest lucru, aşa cum istoriseşte *Eudoxos din Cnidos în cartea I* a lucrării *Călătoriile sale.* La noi, grecii, sînt interzise legăturile amoroase cu mamele noastre, pe cînd la perşi este — în general — obiceiul de a se face asemenea căsătorii. Şi la egipteni se căsătoresc frate
153 cu soră, ceea ce la noi este interzis prin lege. Normei de conduită i se opune deprinderea, cum ar fi bunăoară atunci cînd cei mai mulţi oameni se împreună cu soţiile lor într-un loc retras, în vreme ce Crates făcea lucrul acesta cu Hipparhia în public. Diogene se plimba avînd un umăr
154 descoperit, pe cînd noi umblăm aşa cum e obiceiul. Datina se opune credinţei în mituri, cum ar fi atunci cînd miturile povestesc că Cronos îşi înghiţea copiii, în vreme ce la noi e obiceiul ca părinţii să aibă grijă de copii. Mai întîlnim la noi şi deprinderea de a venera pe zei ca fiind buni şi neatinşi de rele, pe cînd poeţii ni-i înfăţişează ca putînd să îndure răni
155 şi pizmuindu-se între ei. Deprinderea se opune concepţiei dogmatice, cum este acea împrejurare cînd, la noi, se obişnuieşte a se cere de la zei bunuri, în vreme ce *Epicur spune că divinitatea nu ia aminte la noi.* Şi pe cînd *Aristip consideră un lucru indiferent faptul de a te îmbrăca în*
156 *straie femeieşti*, noi socotim că acest lucru este ruşinos. Opunem regula de conduită legii, atunci cînd, deşi s-a statornicit o lege care împiedică să loveşti pe un bărbat liber şi de neam ales, pancratiaştii [18] se lovesc între ei din cauza normei de conduită pe care ei o urmează. Iar cînd legea interzice omuciderea, gladiatorii se omoară unii pe alţii pentru acelaşi
157 motiv. Opunem credinţele legendare normei de conduită, cînd pretindem că pe de o parte miturile cu privire la Omphale spun că Heracles (*Odiseea*, X, v. 423):

„dărăcea lîna şi îndura sclavia" ...

şi aceasta el le făcea într-o formă moderată, cum ar fi făcut-o un altul, deoarece regula după care Heracles îşi orînduise viaţa era o atitudine
158 plină de noblеţe. Opunem norma de conduită concepţiei dogmatice, bunăoară cînd atleţii rîvnesc gloria ca pe un bun, şi pentru acest lucru acceptă un fel de viaţă plin de caznă, dar în schimb mulţi dintre filozofi afirmă
159 în chip dogmatic cum că gloria este un lucru de nimic. Noi opunem legea credinţei în mituri, atunci cînd poeţii prezintă pe zei ca săvîrşind adultere şi avînd relaţii sexuale cu bărbaţii — iar legea la noi interzice aceste
160 fapte —, şi, apoi, opunem legea concepţiei dogmatice, atunci cînd *Chrysippos cu discipolii lui* (III 745 Arn.) *afirmă că este un lucru indiferent*

[18] Atleţi care aveau de înfruntat proba care reuneau trînta (πάλη) cu boxul (πυγμή).

a se împreuna în dragoste cu mamele și surorile proprii, ceea ce legea interzice. Noi opunem credința în mituri convingerii dogmatice, raportîndu-ne 161
la împrejurarea în care poeții spun că Zeus, coborînd din cer, se împreună cu femei muritoare, în vreme ce dogmaticii socotesc acest lucru ca imposibil. Mai departe, *poetul* spune că Zeus, de durere pentru moartea lui Sarpedon, 162
a făcut să cadă pe pămînt picături de sînge (*Iliada*, XVI, v. 459), pe cînd dogma filozofilor spune că divinitatea este impasibilă atunci cînd <...>[19] neagă mitul despre centauri, dîndu-ne pe aceștia ca exemplu de lucru care nu există. Am fi putut da multe alte exemple cu privire la fiecare din 163
opunerile de care am vorbit. Numai că, din moment ce s-a dovedit că o așa de mare nepotrivire a lucrurilor rezultă din acest mod de îndoială, nu vom mai afirma ce fel este lucrul exterior în realitatea naturii sale, ci numai ce fel pare el a fi, în raport cu o anumită normă de conduită sau în raport cu această lege dată sau cu acest obicei dat și fiecare din celelalte lucruri. Așadar, din pricina modului acesta, este necesar să ne suspendăm judecata despre natura adevărată a lucrurilor care se află în afară de noi. Astfel, pe calea celor zece moduri ajungem în cele din urmă la suspendarea judecății.

Despre cele cinci moduri

Scepticii mai noi ne transmit aceste cinci moduri de abținere : primul cel din 164
contrazicere, al doilea cel al regresiunii la infinit, al treilea cel întemeiat pe relație, al patrulea cel care provine din presupunere și al cincilea din cercul vicios. Modul din contrazicere este acela după care descoperim cu 165
privire la lucrul propus că se produce o dezbinare căreia nu i se poate pune capăt, atît la oamenii de rînd, cît și la filozofi, din care cauză, nefiind în stare să alegem ceva sau să respingem, sfîrșim prin a ne suspenda judecata. Modul regresiunii la infinit este acela în care spunem că lucrul adus 166
drept confirmare a unui alt lucru propus mai are și el nevoie de o dovadă, și acesta de alta, și așa mai departe la infinit, așa încît, noi neavînd de unde să începem demonstrația, consecința este suspendarea judecății. Modul întemeiat pe relație, așa cum am spus mai înainte, este acela în 167
care lucrul exterior apare într-un fel sau altul în raport cu cel ce judecă și lucrurile care sînt considerate împreună cu el, așa încît ne suspendăm judecata în chestiunea de a ști cum e lucrul considerat, în raport cu natura sa reală. Modul care provine din presupunere acționează în cazul cînd 168
dogmaticii — constrînși la o regresiune la infinit — încep cu o presupunere pe care nu o demonstrează, ci pretind să fie acceptată prin concedare, în mod absolut și fără demonstrație. Modul raționamentului circular 169
are loc atunci cînd lucrul de care e nevoie pentru a consolida obiectul cercetării noastre are nevoie de confirmarea care vine de la lucrul cercetat.

---

[19] Lacună presupusă de Mutschmann. Noi completăm cam astfel : <οἱ μὲν ποιηταὶ τοὺς ἱπποκενταύρους εἰσάγουσι, οἱ δὲ φιλόσοφοι>, „pe cînd < poeții introduc în povestirile lor pe centauri, filozofii > neagă mitul despre centauri" etc.

De aci, neputînd lua nici unul din acestea spre demonstrarea celuilalt, ne suspendăm judecata pentru ambele lucruri. Faptul că orice lucru cercetat poate fi redus la aceste feluri de îndoială îl vom arăta pe scurt în modul următor:

170 Lucrul considerat este sau sensibil sau inteligibil; cum este el, însă, este obiect de controversă. Unii spun că numai lucrurile sensibile sînt adevărate [20], alţii că numai cele inteligibile [21], alţii în fine afirmă că unele lucruri sensibile şi unele lucruri inteligibile sînt adevărate [22]. Cum se va afirma deci că neînţelegerea poate fi lămurită sau nu? Dacă nu poate fi limpezită printr-o judecată, vom spune că trebuie să ne suspendăm judecata. Despre contrazicerile care nu se pot tranşa nu e posibilă pronunţarea într-un fel sau altul. Dacă putem însă ajunge la o rezolvare, noi întrebăm care este
171 calea de a decide. Ca să luăm un exemplu, în cazul obiectului sensibil, căci argumentaţia noastră se întemeiază mai întîi pe acesta, va fi judecat în funcţie de un lucru sensibil sau de unul inteligibil? Dacă este judecat în funcţie de un lucru sensibil, întrucît cercetarea noastră se referă la lucrurile sensibile, şi acela va avea nevoie de un alt lucru pentru a i se da crezare. Dacă acest din urmă lucru este sensibil şi acesta va avea nevoie de alt lucru care să-l facă demn de încredere, şi aceasta va merge la infinit.
172 Dar dacă sensibilul va avea nevoie să fie judecat în funcţie de un inteligibil, întrucît şi obiectele inteligibile sînt controversate, acel lucru fiind inteligibil va avea nevoie de judecată şi încredere. De unde deci îşi va dobîndi confirmarea? Dacă de la un obiect inteligibil va fi obligat — de asemenea — la o regresiune la infinit. Dacă de la un obiect sensibil, deoarece pentru confirmarea unui obiect sensibil s-a luat un obiect inteligibil şi pentru confirmarea unui inteligibil s-a luat un sensibil, se ajunge la modul ra-
173 ţionamentului circular. Dar dacă pentru a scăpa de aceasta interlocutorul nostru ar pretinde să admitem ceva prin consimţămîntul nostru şi fără demonstraţie, pentru demonstrarea celor ce urmează, atunci se introduce modul de raţionament prin ipoteză, care este fără ieşire. Căci dacă cel ce porneşte de la o ipoteză este demn de încredere, şi noi pornind întotdeauna de la ipoteza contrarie nu vom fi mai puţin demni de încredere. Iar dacă cel ce face ipoteza se întemeiază pe un adevăr, el îl face să fie suspectat, pentru că îl acceptă prin ipoteză şi nu prin demonstraţie. Dar dacă ipoteza este eronată, atunci temelia însăşi a celor demonstrate prin
174 ea va fi şubredă. Dacă faptul de a pune ipoteze ajută cu ceva la realizarea încrederii, atunci să facem ipoteze cu privire la ceea ce cercetăm şi nu să construim o altă ipoteză prin care să se demonstreze lucrul despre care e vorba. Iar dacă este absurd să admiţi — ca ipoteză — lucrul cercetat,
175 va fi absurdă admiterea lucrului mai cuprinzător care îl precedă. Este evident că toate lucrurile sensibile sînt relaţii. Căci ele sînt în relaţie cu cei care au senzaţiile. Deci este clar că, orice lucru sensibil ni s-ar pune în faţă, este uşor să-l raportăm la cele cinci moduri de suspendare a judecăţii. La fel este argumentarea noastră şi cu privire la inteligibil. Dacă

---

[20] Stoicii, epicurienii.
[21] Platon şi platonicienii.
[22] Aristotel şi peripateticienii. Avem aci o trilemă.

se va spune că inteligibilul este obiect al unei controverse de nerezolvat, ni se va conceda că trebuie să ne suspendăm judecata. Dar dacă se va 176
putea ajunge la o rezolvare în această controversă — în ipoteza că rezolvarea are loc printr-un inteligibil —, sîntem constrînși la regresiunea la infinit, iar dacă are loc printr-un obiect sensibil, atunci ajungem la cercul vicios. Căci obiectul sensibil iarăși fiind controversat și neputîndu-se rezolva prin el însuși din cauza regresiunii la infinit, va avea nevoie de inteligibil, așa cum inteligibilul are nevoie de sensibil. Din aceste cauze, 177
și cel ce acceptă ceva ca adevărat prin ipoteză va proceda fără cumințenie. Dar și obiectele gîndirii inteligibile sînt relații. Căci ele sînt numite inteligibile în raport cu intelectul și, dacă ar fi prin natură astfel cum se spune că sînt, n-ar mai da loc la controversă. Prin urmare, și inteligibilul s-a raportat la cele cinci moduri, și de aceea este necesar ca noi, în toate cazurile, să ne suspendăm judecata cu privire la obiectul care ni s-a prezentat. Iată, așadar, cum se înfățișează cele cinci moduri de suspendare a judecății transmise nouă de scepticii mai noi. Pe acestea ei ni le propun nu înlăturînd cele zece moduri despre care am vorbit mai sus, ci ei o fac pentru ca prin aceste cinci, coroborîndu-le cu cele zece, să combată în chip mai variat ușurătatea dogmaticilor.

Despre cele două moduri

Ne sînt transmise și alte două moduri de suspendare a judecății. Deoarece 178
tot ceea ce înțelegem pare a fi înțeles fie de la sine, fie datorită altcuiva, < amintind că un lucru > nu se poate înțelege < nici de la sine, nici datorită altcuiva > [23], partizanii acestor două moduri socot că introduc îndoiala, nehotărîrea cu privire la toate lucrurile. Ei spun că nimic nu se înțelege de la sine, ceea ce este evident, cred eu, din controversa ce există în sînul filozofilor naturaliști [24] cu privire la toate lucrurile sensibile și inteligibile. Această controversă nu admite rezolvare, din cauză că noi nu putem recurge nici la criteriul sensibil, nici la cel inteligibil, deoarece orice criteriu pe care l-am adopta este controversat și nevrednic de încrederea noastră ; de aceea ei nu admit că un lucru poate fi înțeles prin alt- 179
ceva. Căci dacă lucrul prin care un anume obiect e înțeles va trebui întotdeauna să fie înțeles prin alt lucru, vom fi aduși la cercul vicios sau la argumentul regresiunii la infinit. Dacă, pe de altă parte, cineva ar voi să considere că un lucru se înțelege de la sine, dar că în schimb datorită acestui lucru este înțeles un obiect diferit, la aceasta se opune faptul că nimic nu se poate înțelege prin sine, pentru motivele pe care le-am înfățișat mai sus. Dar rămînem în îndoială cu privire la chestiunea de a ști cum poate fi înțeles un lucru, < fie > [25] prin sine, fie din altceva, atîta vreme cît nu apare un criteriu al adevărului sau al înțelegerii, iar semnele

---

[23] Completările sînt făcute de Mutschmann după trad. lat.
[24] E vorba de vechii filozofi cercetători ai naturii, numiți „fizicieni" sau „fiziologi", de la Tales la Democrit, Diogenes din Apollonia și Arhelau.
[25] ἢ adăugat de Mutschmann după trad. lat.

înţelegerii — chiar fără să recurgem la demonstraţie — fiind respinse, cum vom afla în cartea următoare [26]. Acestea fiind zise despre modurile de abţinere (de suspendare a judecăţii) va fi de ajuns pentru momentul de faţă.

În ce fel pot fi combătuţi cei ce susţin cunoaşterea cauzală

180 Aşa cum am expus noi modurile de suspendare a judecăţii, tot aşa prezintă unii modurile după care exprimăm îndoiala în detaliile teoriei cauzelor şi astfel îi punem la punct pe dogmatici, fiindcă ei sînt foarte mîndri mai ales cu privire la acestea. În adevăr, *Ainesidemos* ne transmite opt moduri, prin care el crede că poate dovedi că orice explicaţie cauzală a dogmaticilor
181 este eronată. Primul dintre ele este acela după care genul în explicaţia cauzală, care este de domeniul lucrurilor non-aparente, nu are o confirmare [27] recunoscută din senzaţii. Al doilea mod este acela după care, adesea existînd o puternică înclinaţie de a atribui lucrului cercetat cauze
182 de mai multe feluri, unii îi dau o explicaţie cauzală de un singur fel. Al treilea mod este acela după care, lucrurile avînd loc într-o ordine dată, cei ce dau explicaţiile cauzei nu le prezintă în nici o ordine. Al patrulea mod este acela după care cercetătorii, luînd fenomenele aşa cum se produc, socotesc că şi lucrurile non-aparente le-au înţeles aşa cum se produc, deşi poate lucrurile invizibile se săvîrşesc la fel cu cele vizibile, dar poate,
183 totuşi, că nu la fel, ci într-un mod particular lor. Al cincilea mod este acela după care toţi — ca să zicem aşa — dau explicaţii cauzale după presupuneri proprii cu privire la elemente, fără să urmeze anumite metode de demonstraţie comune şi admise de toţi. Al şaselea mod este acela după care adesea ei iau explicaţiile care sînt în acord cu propriile lor presupuneri de la care pleacă, dar neglijează pe acelea care contrazic ipotezele de unde
184 au pornit, deşi au o egală probabilitate. Al şaptelea mod este acela după care adesea filozofii dau explicaţii cauzale în contrazicere nu numai cu aparenţele, dar şi cu propriile lor ipoteze. Al optulea mod este acela după care, adesea, deşi atît lucrurile date prin senzaţii, cît şi cele care sînt obiecte ale cercetării sînt deopotrivă de îndoielnice, dogmaticii îşi construiesc învăţătura cu privire la lucrurile îndoielnice pornind de la alte
185 lucruri îndoielnice. (Ainesidemos) însă adaugă şi aceea că nu este imposibil ca unii să se împiedice în unele moduri mixte de explicaţie cauzală, dependente de cele pe care le-am amintit mai sus. Poate că şi cele cinci moduri de suspendare a judecăţii ar fi suficiente pentru (a da) explicaţiile cauzale. Căci dacă cineva afirmă o cauză, el va fi sau nu va fi în acord cu toate şcolile de filozofie şi cu scepticismul şi cu aparenţele. Probabil
186 însă că acest acord nu este cu putinţă. Atît aparenţele, cît şi lucrurile nonevidente sînt obiect de controversă. Dacă, pe de altă parte, există dezacord, se va căuta şi cauza acestuia. Fiind un fenomen cauza altui fenomen sau

[26] Vezi cartea a II-a, cap. 96 şi urm.
[27] ἐπιμαρτύρησις, termen tehnic.

un lucru non-evident cauza unui lucru neclar [28], vom fi constrînşi la regresiunea la infinit; iar dacă teoreticianul explică cauza prin reciprocitate [29], atunci se va ajunge la argumentul cercului vicios. Iar dacă el se va opri undeva, va spune, cît reiese din cele precedente, că s-a găsit cauza, va introduce relativitatea, renunţînd la pretenţia de absolută realitate, ori va admite un lucru ca dat prin ipoteză şi se va opri aici. Din toate cele arătate mai sus se poate, desigur, respinge înclinaţia pripită a dogmaticilor de a da explicaţii cauzale.

Despre expresiile sceptice

Deoarece cînd facem uz de fiecare dintre aceste moduri de explicaţie 187
cauzală şi de suspendare a judecăţii întrebuinţăm anumite expresii care indică atitudinea noastră sceptică şi dispoziţia minţii noastre, ca spre exemplu „nu mai mult", „nu trebuie definit nimic" şi altele de acest fel, urmează să considerăm şi pe acestea după o anume rînduială. Începutul îl vom face cu expresia „nu mai mult".

Despre expresia „nu mai mult"

Uneori întrebuinţăm, după cum spuneam, această expresie, alteori spu- 188
nem astfel „nimic mai mult". Căci nu e aşa cum socotesc unii, că „nu mai mult" întrebuinţăm în cercetările speciale şi „nimic mai mult" în cercetările generale, ci ambele expresii, „nu mai mult" şi „nimic mai mult", sînt exprimate în mod indiferent. De aceea acum vom vorbi de acestea ca şi cum ar fi una singură. Deci această expresie este eliptică. Căci aşa cum cînd spunem „dublu" putem înţelege „dublu altar", sau cînd spunem „lat" putem înţelege „drum lat", tot la fel cînd spunem „nu mai mult" în fapt înţelegem „nu mai mult acest lucru decît celălalt lucru, în sus şi în jos". Unii totuşi, dintre sceptici, iau pe „nu" ca între- 189
bare, iar pe „ce" al expresiei „ce mai mult aceasta decît aceasta?" îl înţeleg ca indicînd cauza, pentru ca propoziţia să ia forma „de ce mai mult acest lucru decît celălalt?". Este un obicei de a întrebuinţa întrebările în locul aserţiunilor, ca de exemplu (Euripide, *Herc. fr. 1*):

„Cine nu cunoaşte pe fiinţa muritoare care a împărţit patul lui Zeus?"

Se întrebuinţează şi aserţiuni în loc de întrebări, ca, bunăoară, „caut să aflu unde locuieşte Dion" şi „mă interesez de ce trebuie să admirăm pe un poet". Dar şi „ce" este luat în sensul de „pentru ce motiv", de către Menandru (fr. 900 Kock = 791 Koerte):

„Ce rămăsei eu în urmă singur?"

---

[28] Neclar, non-evident, ἄδηλον, termen tehnic.

[29] Adică a lucrului non-evident prin lucrul ce apare dat prin simţuri sau, invers, a lucrului dat prin simţuri prin cel non-evident.

190 Expresia „nu mai mult aceasta decît aceasta" arată şi un fel de a simţi al nostru, potrivit căruia, din cauza valabilităţii egale a lucrurilor opuse, sfîrşim prin a nu putea să înclinăm în nici o parte. Noi înţelegem prin „valabilitate egală" ‹egalitatea› faţă de ceea ce e demn de crezare în datele simţurilor, iar „contradictorii" sînt cele ce îndeobşte sînt în conflict; în fine „echilibrarea înclinaţiilor" este respingerea adeziunii la vreo parte a alternativei.

191 Deci expresia „nimic mai mult", chiar dacă ea relevă caracterul unei consimţiri sau negări, noi n-o întrebuinţăm în acest sens, ci o luăm în mod indiferent şi în sens impropriu, fie în loc de întrebare, fie pentru a spune „ignorez căruia din aceste contrarii trebuie să-mi dau adeziunea şi la care [nu trebuie să consimt]"[30]. ‹Căci›[31] scopul nostru este să lămurim ceea ce ne apare nouă. Dar expresia prin care o lămurim ne este indiferentă. Mai trebuie recunoscut şi acest lucru că noi proferăm expresia „nimic mai mult" nu ca să asigurăm că ea este, fără doar şi poate, adevărată şi sigură, ci susţinem că vorbim despre ea în conformitate cu ceea ce ne apare nouă.

Despre abţinerea de la vreo afirmaţie

192 Despre abţinerea de la vreo afirmaţie spunem următoarele: *enunţare*[32] *este o denumire dată în două feluri: în mod general şi în mod particular. În mod general ea numeşte expresia care anunţă o afirmare sau o negare.* De exemplu: „este ziuă, nu este ziuă". *În mod particular enunţarea indică expresia care înseamnă numai o afirmare; în măsura în care semnifică negaţii, nu se spune enunţare.* Deci abţinerea de la vreo afirmaţie este renunţarea la enunţarea numită în mod general, căreia spunem că i se subordonează afirmaţia şi negaţia, aşa încît abţinerea de la vreo afirmaţie este o dispoziţie a noastră prin care spunem că nici nu afirmăm, nici nu
193 negăm ceva. De aci este evident că noi socotim abţinerea de la vreo afirmaţie nu ca fiind în raport cu natura lucrurilor, ca şi cum ele ar fi de aşa natură încît, fără doar şi poate, să producă abţinerea de la vreo afirmaţie; ceea ce voim noi să arătăm este că acuma cînd enunţăm aceasta simţim aşa cu privire la aceste lucruri anumite pe care le luăm ca obiect de cercetare. Trebuie să amintim şi împrejurarea că noi nu spunem că afirmăm, nici nu negăm vreunul din lucrurile enunţate în mod dogmatic din domeniul celor non-evidente. Căci noi acceptăm acele lucruri care ne impresionează şi ne constrîng asentimentul.

---

[30] Eliminat de Mutschmann.

[31] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

[32] „Enunţare" redă pe φάσις, iar „abţinerea de la vreo afirmaţie" pe ἀφασία.

Despre expresiile „poate", „este îngăduit" şi „se admite"[33]

Expresiile „poate", „poate nu", „este îngăduit", „nu este îngăduit", „se 194
admite" şi „nu se admite" le luăm în loc de „poate că este", „poate că nu este" şi „se poate să fie", „se poate să nu fie" şi „s-ar admite să fie", „s-ar admite să nu fie", aşa cum noi luăm pentru a vorbi pe scurt „nu este îngăduit" în sensul de „este îngăduit să nu fie", şi „nu se admite" în sensul de „este admisibil să nu fie", iar „poate nu" în sensul de „poate nu este". Iarăşi, aici nu ne certăm asupra unor cuvinte şi nu căutăm dacă 195
expresiile date indică realităţi, ci adoptăm, după cum am spus, aceste expresii într-un înţeles foarte liber. Dar este evident, cred, că aceste expresii indică abţinerea de la vreo afirmaţie[34]. Deci cel ce spune „poate este" afirmă implicit şi expresia care pare a o contrazice pe aceea, adică „poate nu este", prin faptul că nu a stabilit că acel lucru există. La fel stau lucrurile şi cu celelalte cazuri.

Despre expresia „mă abţin"

Expresia „mă abţin" o luăm în locul celei următoare: „nu pot afirma 196
căruia din lucrurile care ne stau în faţă trebuie să-i dau crezare şi căruia nu", arătînd prin aceasta că lucrurile ni se par egale în ce priveşte încrederea sau neîncrederea pe care o merită. Noi afirmăm doar părerea noastră cu privire la ele, aşa cum ne apar. Şi abţinerea îşi capătă denumirea de la acţiunea de a suspenda judecata, încît nici nu stabilim şi nici nu negăm nimic, din cauza egalei valabilităţi a celor cercetate.

Despre expresia „nu definesc nimic"

Despre expresia „nu definesc nimic" spunem următoarele: socotim că a 197
defini nu este pur şi simplu a înfăţişa ceva, ci a înfăţişa un lucru non-evident, pe care-l însoţeşte adeziunea noastră. Astfel se va descoperi, poate, că scepticul care nu defineşte nimic nu defineşte nici chiar acest „nu definesc nimic". Căci aceasta nu este o presupunere dogmatică, adică adeziunea la un lucru non-evident, ci o expresie care indică dispoziţia minţii noastre. Atunci cînd scepticul rosteşte cuvintele „nu definesc nimic", el afirmă următorul lucru: „Eu sînt acum într-o asemenea dispoziţie intelectuală, încît nu pot afirma sau nega în mod dogmatic nimic din lucrurile pe care le examinăm acum". El spune pur şi simplu pe calea unui enunţ nedogmatic

[33] τάχα, ἔξεστι şi ἐνδέχεται.
[34] ἀφασία.

că prezintă în mod expozitiv ceea ce îi apare lui dintre lucrurile ce-i stau în față, și lucrul acesta el nu-l înfățișează cu siguranța unei convingeri, ci lămurește doar dispoziția sa intelectuală.

Despre expresia „toate sînt nedefinite"

198 Și nedefinirea este o dispoziție a gîndirii, în conformitate cu care nici nu tăgăduim, nici nu afirmăm din ceea ce este obiect al unei cercetări dogmatice, adică din cele neevidente. Prin urmare, cînd scepticul spune „toate sînt nedefinite", el ia ca sens pe „sînt" în loc de „îi apare lui". Prin „toate" scepticul nu înțelege lucrurile, ci acele lucruri non-evidente cercetate de către dogmatici și supuse examinării sale, iar prin nedefinite nu înțelege acele dintre contrarii care au o superioritate din punctul de vedere al credibilității sau incredibilității față de lucrurile opuse, ori, lucrurile care pe o cale sau alta intră în general în concurență din același punct de vedere.
199 Și așa cum cel ce spune „mă plimb" zice virtualmente „eu mă plimb", tot așa cel ce spune „toate sînt nedefinite" semnifică în același timp și „după noi" sau „în ceea ce mă privește" sau „așa cum mi se pare mie", astfel că afirmația noastră este următoarea : „Toate lucrurile din domeniul cercetării dogmatice pe care le-am examinat îmi apar în așa fel, încît nici unul dintre ele nu-mi pare a fi preferabil aceluia care se află în conflict cu el, cît privește credibilitatea sau incredibilitatea".

Despre expresia „toate sînt de neînțeles"

200 O atitudine asemănătoare avem și cînd spunem „toate sînt de neînțeles". Căci cuvîntul „toate" îl interpretăm la fel (ca mai sus) și subînțelegem un „mie", încît exprimat este următorul : „Toate lucrurile non-aparente — ale cercetării dogmatice — pe care le-am luat în considerare mi se arată a fi de neînțeles". Această aserțiune nu o face un ins care statornicește în mod sigur despre natura lucrurilor pe care le cercetează dogmaticii, ci lucrurile acestea sînt de așa fel încît sînt de neînțeles ; omul acela face cunoscută propria sa dispoziție intelectuală, potrivit căreia, spune el, „pînă astăzi n-am înțeles din acele date ale simțurilor nimic, din cauza valabilității egale a contrariilor". De aceea credem noi că toate argumentele aduse pentru răsturnarea aserțiunii noastre n-au valoare.

Despre expresiile „nu înțeleg" și „nu concep"

201 Ambele aceste expresii „nu înțeleg" și „nu concep" sînt indicatoare ale unei stări mentale proprii, conform căreia scepticul renunță pentru momentul prezent de a stabili sau a nega un lucru din cele non-evidente — — obiecte ale cercetării —, așa cum e limpede din cele spuse de noi mai înainte privitor la celelalte expresii.

Despre expresia „fiecărui raţionament i se opune un raţionament de egală valabilitate"

Cînd spunem „fiecărui raţionament i se opune un raţionament de egală 202
valabilitate", prin „fiecărui" înţelegem pe cel examinat de noi, iar prin „raţionament" [35] nu înţelegem unul luat în înţelesul lui simplu, ci unul care dovedeşte ceva în chip dogmatic, adică despre un lucru non-evident şi nu în chip necesar, pe calea premiselor [36] şi a concluziilor [37], ci unul care stabileşte ceva printr-o metodă oarecare. Expresia „egală valabilitate" o considerăm în funcţie de credibilitate sau incredibilitate, iar „se opune" îl luăm în înţelesul lui general de „în conflict", care e expresia comună, iar expresia „aşa cum ne apare nouă" o subînţelegem. Deci, atunci cînd 203
spun că „fiecărui raţionament i se opune un alt raţionament de egală valabilitate", spun în mod virtual următoarele : „Fiecărui raţionament cercetat de mine, raţionament care dovedeşte ceva în chip dogmatic, mi se pare mie că i se opune un alt raţionament contrar, de egală valabilitate cu primul în ce priveşte credibilitatea şi incredibilitatea, iar acesta dovedeşte şi el ceva în chip dogmatic", astfel încît enunţarea raţionamentului nu are caracter dogmatic, ci exprimă o dispoziţie mentală omenească, ce s-a ivit în acela care este subiectul ce încearcă asemenea dispoziţii. Unii formulează expresia „fiecărui raţionament i se opune un ra- 204
ţionament de egală valabilitate" şi pretind acest lucru, ca şi cum ar rosti o poruncă, anume „fiecărui raţionament care dovedeşte un lucru în chip dogmatic să-i opunem un raţionament care cercetează dogmatic şi avînd valoare egală de credibilitate sau incredibilitate, de natură să-l combată pe primul". Şi pentru ca raţionamentul lor să fie îndreptat contra sceptic ilor, ei întrebuinţează infinitivul în loc de imperativ, adică „a i se opune" în loc de „să punem împotrivă". Îl somează astfel pe sceptic, pentru ca 205
nu cumva, amăgit fiind de filozoful dogmatic, să renunţe la cercetarea respectivă şi la netulburarea care le apare lor, netulburare pe care ei o socot că are loc datorită suspendării generale a judecăţii, aşa cum *am menţionat mai înainte* (§ 29), şi ajungînd la săvîrşirea greşelii din pripă.

Adaosuri la expresiile sceptice

Sînt de ajuns aceste expresii parcurse ca într-o schiţă. Din cele spuse de 206
noi pînă acum rezultă că este cu putinţă a vorbi şi despre cele ce au mai rămas. Cu privire la toate expresiile sceptice trebuie înţeles din capul locului acest lucru, că nu asigurăm pe cineva de absolutul adevăr al celor

---

[35] Desigur termenul λόγος este greu de tradus. El înseamnă „discurs" (rad. trad. Pappenheim), „aserţiune", „judecată logică", „raţionament". Noi am preferat ultimul termen, pe care Sextus îl ia în sensul lui cel mai general, cum se vede mai departe.
[36] Termenul întrebuinţat de Sextus e de origine stoică : λῆμμα. La Aristotel πρότασις.
[37] Idem ἐπιφορά. La Aristotel συμπέρασμα.

înfăţişate de noi, ci pretindem că lucrurile acestea pot fi respinse prin ele însele, făcînd şi ele parte din lucrurile despre care tratăm, aşa cum medicamentele purgative nu numai că elimină din organism sucurile nocive, ci ele se elimină şi pe sine o dată cu sucurile.

207 Noi spunem că aceste expresii nu le aplicăm ca indicînd în sens propriu lucrurile, cărora ele sînt atribuite, ci le aplicăm în mod indiferent sau, dacă vreţi, în sens impropriu. Căci nu se cuvine ca scepticul să ducă o luptă pur verbală. De fapt, vine în sprijinul argumentării noastre să spunem că aceste expresii nu au o semnificaţie absolută, ci valorează
208 numai puse în raport cu ceva şi dacă le referim la filozofii sceptici. Pe deasupra trebuie să ne amintim şi de acest lucru, că noi nu pronunţăm aceste expresii în mod general cu privire la toate lucrurile, ci numai cu privire la cele non-evidente şi cercetate dogmatic şi că noi spunem ceea ce ne apare nouă şi nu afirmăm cu certitudine ceva despre natura reală a
209 lucrurilor exterioare. După ce am cercetat cu luare-aminte noţiunea, părţile, criteriul şi scopul (scepticismului), precum şi modurile de suspendare a judecăţii, şi am mai vorbit şi de expresiile sceptice, am clarificat caracterul scepticismului, socotim că este datoria noastră imediată să parcurgem pe scurt şi deosebirea filozofiilor apropiate de scepticism, pentru ca să cuprindem mai limpede cu mintea şcoala suspendării judecăţii. Vom începe cu filozofia lui Heraclit.

Că şcoala sceptică se deosebeşte de filozofia heracliteană

210 Este evident că filozofia heracliteană se deosebeşte de şcoala noastră sceptică. Heraclit se pronunţă despre multe lucruri non-evidente în chip dogmatic, dar noi nu, după cum s-a spus. Deoarece *Ainesidemos şi discipolii săi* spuneau că *şcoala sceptică este drumul care duce spre filozofia heracliteană*, fiindcă aserţiunea „aparenţe opuse subsistă la acelaşi lucru" este preliminară aserţiunii „realităţi contrarii rezidă în acelaşi lucru"; cum scepticii spun că acelaşi lucru este subiectul aparenţelor opuse, iar heracliteenii trec de la această propoziţie la afirmaţia că ele, contrariile, există în acelaşi lucru, susţinem, împotriva acestora, că propoziţia „contrarii apar la acelaşi lucru" nu este o dogmă a scepticilor, ci un fapt admis nu
211 numai de sceptici, ci şi de ceilalţi filozofi şi de toţi oamenii. Nimeni nu va cuteza să spună că mierea nu îndulceşte pe cei sănătoşi şi nu amărăşte pe cei bolnavi, astfel încît heracliteenii, ca şi noi, poate chiar şi ceilalţi filozofi, pornesc de la anticipaţia comună a oamenilor. De aceea, dacă heracliteenii au luat de la vreo formulă sceptică susţinerea lor că acelaşi lucru este subiect al unor realităţi opuse, ca spre exemplu afirmaţiile că „toate lucrurile sînt de neînţeles" sau „nu definesc nimic" sau vreuna asemănătoare, poate că au vrut să obţină concluzia pe care o afirmă. Dar, deoarece ei au principii care sînt admise nu numai de noi, ci şi de ceilalţi filozofi, ba chiar de viaţa omenească, de ce ar spune cineva că şcoala

noastră, mai curînd decît oricare din celelalte filozofii sau viaţa obişnuită, este calea care duce la filozofia heracliteană, din moment ce facem uz cu toţii de un material comun?

Nu numai că şcoala sceptică nu contribuie la înţelegerea filozofiei hera- 212
cliteene, ba — dimpotrivă — este chiar o piedică pentru această înţelegere, deoarece scepticul critică ca pripite toate formulările dogmatice ale lui Heraclit, opunîndu-se teoriei conflagraţiei universale, opunîndu-se şi concepţiei după care contrariile coexistă la acelaşi lucru. Scepticul, la fiecare afirmaţie dogmatică a lui Heraclit, ia în rîs pripa lui de a dogmatiza, rostind formulele „nu înţeleg" şi „nu definesc nimic", precum am spus mai înainte. Ceea ce este în opoziţie cu opiniile adepţilor lui Heraclit. Este deci absurd a spune că o şcoală în contradicţie cu alta ar fi drumul deschis spre acel sistem de gîndire cu care e în contradicţie. Prin urmare, este semnul prostiei susţinerea că şcoala sceptică ar fi o cale spre filozofia heracliteană.

În ce se deosebeşte şcoala sceptică de filozofia democriteană

Dar se spune că şi filozofia democriteană are puncte comune cu scepticis- 213
mul, deoarece ea pare a face uz de acelaşi material ca şi noi. *Căci din faptul că mierea pare dulce unora şi amară altora, Democrit* (A 134 Diels) *trage concluzia, precum se spune, că mierea nu e nici dulce, nici amară* şi de aceea rosteşte expresia „nu mai mult" care este sceptică. Totuşi scepticii şi adepţii lui Democrit întrebuinţează expresia „nu mai mult" în sens diferit. Democriteenii se folosesc de aceasta pentru a exprima irealitatea celor două alternative [38], noi, scepticii, o întrebuinţăm pentru a exprima faptul că ignorăm dacă din cele ce apar prin simţuri ambele sau nici unul din ele nu există cu adevărat [39]. Şi, lucrurile stînd astfel, şi în această 214
privinţă noi, scepticii, ne deosebim de democriteeni şi deosebirea devine cu totul limpede cînd *Democrit* (B 9 Diels) spune că „*în realitate există atomii şi vidul*". Căci el spune „în realitate" în loc de „conform adevărului". Consider ca de prisos să spun că el, în ciuda faptului că porneşte de la nepotrivirile prilejuite de fenomene, se deosebeşte de noi scepticii cînd spune că în conformitate cu adevărul există atomii şi vidul.

Cu ce se deosebeşte scepticismul de şcoala cirenaică

Unii spun că *şcoala cirenaică* este aceeaşi cu cea sceptică, fiindcă şi aceea 215
afirmă că *se pot sesiza numai stările subiective.* Ele diferă totuşi, întrucît

[38] Mierea nu e nici dulce, nici amară, ci ceva diferit de aceste calităţi contrare pe care le poate avea, deosebite după persoanele care le percep, zic democriteenii.
[39] Scepticii îşi exprimau ignoranţa dacă mierea e şi dulce, şi amară în acelaşi timp sau nu e nici dulce, nici amară.

şcoala cirenaică spune că *scopul este plăcerea şi mişcarea de atingere dezmierdătoare a cărnii*, pe cînd noi scepticii luăm ca scop netulburarea, care se opune scopului propus de ceilalţi. Căci cel ce ne asigură că plăcerea este scopul rămîne supus tulburărilor, fiind sau nefiind prezentă plăcerea, aşa cum am demonstrat în *Despre scop* (§ 25 — 30). După aceea, noi ne suspendăm judecata, cît priveşte esenţa obiectelor exterioare, pe cîtă vreme cirenaicii pretind că aceste obiecte au o natură reală de neînţeles.

Cu ce diferă scepticismul de şcoala lui Protagora

216 Şi *Protagora* (A 14 Diels) este de părere că măsura tuturor lucrurilor este omul, a celor ce sînt, precum că sînt, iar a celor ce nu sînt, precum că nu sînt, prin „măsură" înţelegînd criteriul, prin „lucruri" [40] realităţile[41], încît virtualmente spune că omul este criteriul tuturor realităţilor, al celor ce sînt precum că sînt şi al celor ce nu sînt precum că nu sînt. Şi prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate numai cele ce apar fiecăruia,
217 şi în modul acesta introduce (în cercetare) relaţia. De aceea el pare a avea păreri comune cu pyrrhonienii. Dar el diferă de aceştia; şi noi vom cunoaşte această deosebire dacă expunem aşa cum se cuvine ceea ce crede Protagora. Deci acest filozof afirmă că *materia se află într-o continuă curgere şi, în timp ce aceasta curge neîncetat, au loc adaosuri în locul celor ce s-au desprins din ea, că senzaţiile se transformă şi se alterează, în funcţie*
218 *de vîrstă şi în funcţie de celelalte compuneri ale corpurilor. Mai afirmă că raţiunile tuturor aparenţelor se află în materie, astfel încît materia poate fi, în măsura în care depinde de ea, toate lucrurile care par tuturora. Dar oamenii percep lucrurile de fiecare dată altfel din cauza dispoziţiilor lor (momentane). Astfel cel ce se află într-o stare naturală percepe din materie cele ce pot apărea prin senzaţie celor ce se află în stare naturală, iar cel ce se află într-o stare contrară naturii percepe din materie cele contrare naturii.*
219 *Şi cu privire la deosebirile datorate vîrstei, la starea de somn sau de veghe şi la fiecare fel de a fi al condiţiei umane, e valabil acelaşi raţionament. Prin urmare, omul devine criteriul de cunoaştere a lucrurilor, după Protagora. Căci toate cîte apar oamenilor (prin simţuri) există; cele ce nu apar nici unui om nu există.* Vedem deci că Protagora este dogmatic cu privire la materia în curgere şi cu privire la faptul că raţiunile lucrurilor care ne apar nouă se află în materie, pe cînd pentru noi scepticii acestea sînt non-evidente şi cauză de suspendare a judecăţii.

Cu ce se deosebeşte scepticismul de filozofia academică

220 Unii spun că filozofia academică este aceeaşi cu cea sceptică. De aceea urmează să discutăm şi această chestiune. *Au existat, cum spun cei mai*

---

[40] χρήματα şi 2, πράγματα sînt sinonime. Am schimbat termenii care le traduc („lucruri" şi „realităţi") pentru a marca deosebirea termenilor în textul grec.
[41] λόγος, raţiune (σπερματικός ca la stoici?).

mulți, trei Academii: prima și cea mai veche este formată din Platon și discipolii lui; a doua numită medie se compune din Arcesilau, elevul lui Polemon, și urmașii lui Arcesilau; a treia, cea nouă formată de Carneade, Cleitomachos și discipolii lor. Unii mai adaugă o a patra Academie, a lui Filon, Charmidas și a elevilor lor. Alții mai numără și o a cincea Academie, a lui Antioh[42] *și a urmașilor lui. Începînd cu Academia veche, să vedem* 221
în ce se deosebesc de noi filozofii amintiți. Unii au afirmat că Platon e dogmatic, alții că e înclinat spre dubiu, iar alții că e în parte înclinat spre dubiu și că în parte e dogmatic. În discuțiile de exercitare [spun ei], în care introduce pe Socrate fie glumind pe seama sofiștilor, fie luptînd împotriva lor, se spune că Platon vădește înclinația de a se exercita și de a pune lucrurile la îndoială, dar că el este dogmatic acolo unde proclamă o doctrină în mod serios prin gura lui Socrate, Timaios sau vreun alt personaj de felul lor. Despre cei ce spun că Platon este dogmatic, sau în 222
unele privințe dogmatic, în altele înclinat spre dubiu, ar fi de prisos să vorbim acum. Căci aceștia înșiși recunosc deosebirea dintre Platon și noi. Despre chestiunea de a ști dacă Platon este sceptic pur tratăm pe larg în *Comentariile* noastre. Acum — pe scurt — vom vorbi potrivit părerilor lui Menodotos[43] și Ainesidemos și discipolilor lor (căci îndeosebi aceștia au susținut cel mai bine acest punct de vedere). Susținem că atunci cînd Platon afirmă teoria ideilor sau teoria privitoare la existența providenței sau despre viața virtuoasă care e de preferat celei cu vicii, fie că dogmatizează dîndu-și adeziunea acestora ca existînd în realitate, fie că le acceptă pe cele cu o mai mare probabilitate de adevăr; întrucît preferă unele lucruri, în raport cu altele, din punctul de vedere al probabilității sau improbabilității, el este departe de formula sceptică. Că afirmațiile lui în aceste privințe sînt străine de noi scepticii, apare foarte limpede din cele spuse mai înainte. Dar dacă Platon exprimă unele lu- 223
cruri după formula sceptică, atunci cînd — cum spun unii — se exercitează în dialectică, nu va fi considerat pentru acest motiv sceptic. Căci cel care dogmatizează cu privire la un lucru preferînd o reprezentare altei reprezentări în general cu privire la credibilitate sau la incredibilitate, < sau exprimînd >[44] ceva despre un lucru non-evident, adoptă punctul de vedere dogmatic, cum evidențiază aceasta *Timon* (*Fr. poet. phil.*, p. 200 Diels, *Vorsokr.* [2]., 11, A 35) prin observațiile sale privitoare la Xenofan. Căci 224
lăudîndu-l în multe pasaje [pe Xenofan][45], căruia i-a dedicat și poemul său intitulat *Silloi*[46], l-a făcut pe acesta să spună jeluindu-se:

„O de-aș fi izbutit să ajung la o minte pătrunzătoare și plină de înțelepciune,
Îndreptîndu-mi privirile de ambele părți. Ci eu am fost amăgit pe o cale înșelătoare,
Fiind încărcat de ani și cu totul necunoscător în ale
Îndoielii. Căci ori încotro mi-aș îndruma eu mintea,
Totul se rezolvă în unul și același lucru. Ceea ce din totdeauna există,
pornind și tîrîndu-se pe toate căile se modelează în unitatea unei naturi asemănătoare".

[42] Din Ascalon.
[43] Pappenheim adaugă, după Menodotos, și pe elevul acestuia Herodot, ceea ce nu e necesar.
[44] Adăugat de Pappenheim.
[45] Eliminat de Kayser.
[46] Titlu care se dă la poeme satirice, de batjocorire.

De aceea îl numeşte el pe acesta „aproape lipsit de zădărnicie", dar nu „fără orgoliu", prin versurile în care spune (Diels, *Vorsokr.*, 11, A, 35):

> „Xenofan aproape lipsit de zădărnicie, zeflemisitor al înşelăciunii homerice,
> A plăsmuit pe zeu, diferit de oameni, egal de toate părţile < plin de linişte >[47],
> neciuntit, mai mult raţional sau chiar gîndire".

El a numit „aproape lipsit de zădărnicie" pe cel „lipsit de zădărnicie în anumite privinţe", şi „zeflemisitor al înşelăciunii homerice", fiindcă
225 a luat în rîs înşelăciunea din opera lui Homer. Dar atitudinea lui Xenofan a fost dogmatică, împotrivindu-se preconcepţiilor celorlalţi oameni, afirmînd că *întregul este unic* şi că *zeul este consubstanţial cu toate lucrurile, este de formă sferică, lipsit de pătimire, neschimbător şi raţional.* Pornind de la cele spuse, este uşor de a arăta deosebirea lui Xenofan faţă de noi scepticii. Aşa că din cele spuse e deosebit de limpede şi că, dacă Platon manifestă îndoieli cu privire la unele lucruri, deoarece el pare în alte privinţe sau că se pronunţă pentru existenţa unor lucruri non-evidente, sau că preferă unele lucruri non-evidente altora sub raportul credibilităţii, el nu poate fi socotit sceptic.

226 Cei din noua Academie, chiar dacă spun că lucrurile sînt incomprehensibile, diferă de sceptici poate şi prin faptul că ei afirmă că în sine toate lucrurile sînt incomprehensibile (căci susţinerea lor ei o dau ca sigură, pe cînd scepticul admite că unele lucruri pot părea comprehensibile). Dar aceia se deosebesc de noi scepticii, în chip evident în aprecierea lucrurilor bune şi a celor rele. Căci *academicii* spun că *un lucru e bun sau rău*, nu aşa cum spunem noi, ci *avînd convingerea că este probabil*[48] *că ceea ce declară ei ca fiind un bun există, mai curînd decît contrariul; şi despre lucrul rău susţin tot aşa*, pe cîtă vreme noi spunem că un lucru e bun sau rău, fără să ne închipuim ceea ce pretindem că este ca fiind de natură să producă opinii, ci noi ne conformăm vieţii — fără dogmatism — ca să nu rămînem
227 în inactivitate. Noi afirmăm că *reprezentările* sînt de egală valoare în ceea ce priveşte probabilitatea sau improbabilitatea, în măsura în care se priveşte raţiunea lor, pe cînd academicii le consideră *pe unele ca probabile, pe altele ca improbabile. Chiar şi la cele probabile ei găsesc diferenţe. Unele le socotesc că sînt numai probabile, altele probabile şi verificate, altele în fine probabile, verificate şi irevocabile. Spre exemplu, într-o odaie întunecoasă o funie încolăcită stînd într-o anumită poziţie produce o reprezentare numai probabilă ca provenind de la un şarpe, pentru cel ce intră grăbit.*
228 *Dar omul care cercetează cu atenţie de jur împrejur şi examinează condiţiile în care se află obiectul, cum ar fi — bunăoară — imobilitatea sa, faptul că are o anumită culoare şi fiecare din celelalte date, îi apare că lucrul acela este o funie, răspunzînd reprezentării probabile şi verificate. Dar reprezentarea care este şi irevocabilă — neadmiţînd controversă — este aşa: se spune că Heracles a scos-o iarăşi din Hades pe Alcesta care murise şi a arătat-o soţului ei Admet, care a căpătat o reprezentare probabilă şi verificată a*

---

[47] < ἀτρεμῆ > adăugat de Diels.

[48] πιθανόν, „capabil să producă convingere", de aci „probabil", Termen preferat de Carneade, fondatorul noii Academii.

Alcestei. Dar apoi fiindcă o știa moartă, gîndul lui fu smuls de la asentimentul său, începînd să încline spre neîncredere < ..... >[49]. *Deci cei* 229
din noua Academie preferă reprezentării probabile pur și simplu pe cea probabilă și în același timp verificată, iar acestora două preferă reprezentarea probabilă, verificată și irevocabilă. Chiar dacă se spune că cei din Academie și cei din școala sceptică cred unele lucruri, totuși este foarte limpede și deosebirea în această privință între cele două filozofii. Căci această 230
încredere este afirmată în feluri deosebite. Mai întîi înseamnă a nu rezista, ci pur și simplu a da urmare, fără o înclinație puternică sau pătimașă — așa cum se spune că elevul ascultă de pedagog. Altă, dată constă în adeziunea la un lucru, cu alegere și cu o anume simpatie, potrivit unei puternice dorințe, așa cum desfrînatul ascultă de cel ce îi cere să trăiască în risipă. *Deoarece Carneade și Cleitomachos, dimpreună cu discipolii lor, susțin că o puternică înclinație însoțește încrederea lor* și credibilitatea obiectului, pe cîtă vreme noi spunem că încrederea se produce prin simpla cedare fără o înclinație pătimașă, urmează că noi, scepticii, ne deosebim și sub acest raport de aceștia. Dar și în privința scopului ne deosebim de 231
noua Academie. Adepții acesteia, afirmînd că se conformează doctrinei academice, *întrebuințează, pe deasupra probabilitatea pentru a-și îndruma viața*, pe cînd noi, scepticii, care ascultăm de legi, de obiceiuri și pasiunile firești, trăim, fără să ne facem opinii. Și am mai avea unele lucruri de înfățișat, pentru a marca deosebirea (dintre Academia nouă și noi scepticii), dacă n-am urmări concizia în expunerea noastră. În ce privește 232
pe *Arcesilau*, care spuneam că a fost șeful și fondatorul Academiei noi, mi se pare, de bună seamă, că s-a împărtășit din învățăturile lui Pyrrhon, încît școala lui este aproape una cu cea a noastră a scepticilor. *El se dovedește a nu proclama nimic despre existența sau neexistența lucrurilor și nici cu privire la încredere sau neîncredere nu dă preferință unui lucru în dauna altuia, ci își suspendă judecata în toate privințele, iar scopul său este suspendarea judecății, care — așa cum am mai spus-o — se însoțește cu netulburarea. El mai pretinde că suspendarea în privința obiectelor parti-* 233
culare este un bine, iar adeziunea la obiecte particulare un rău. Afară numai dacă cineva n-ar susține că noi, scepticii, spunem acestea în conformitate cu ceea ce ne apare nouă și fără asigurare certă, pe cînd Arcesilau le spune raportîndu-se la natura lucrurilor; atunci el ar zice că suspendarea în sine este un bine în mod real, iar adeziunea este un rău. Dacă trebuie dată 234
crezare celor ce se spun despre el, unii afirmă că el la prima vedere părea a fi pyrrhonian, dar că în realitate era dogmatic. Deoarece punea la probă pe elevii săi prin problematică, ca să vadă dacă sînt bine dotați pentru ca să-și însușească dogmele platonice, el părea a fi sceptic, totuși însă elevilor bine dotați le împărtășea concepțiile lui Platon. De aceea *Ariston* (*Stoic. fr.*, I 344 Arn., cf. § 181) a spus despre el: „Din față e Platon,

[49] Lacuna indicată de Mutschmann (nu spune nimic în aparatul critic) pare a fi destul de mare. Nici povestea cu Heracles, Alcesta și Admet nu e dusă pînă la sfîrșit. Lipsește și finalul exemplului cu funia și șarpele. Vezi *Adv. math.*, VII 187 sqq. unde avem o expunere mai completă. Vezi *ibidem*, VII 254 pentru mitul cu Heracles, Alcesta și Admet.

din spate Pyrrhon, iar la mijloc Diodor [50], fiindcă recurge la dialectică în felul lui Diodor, deşi în realitate era platonist".

235 *Filon* [51] *şi discipolii lui* spun că *în ce priveşte criteriul stoicilor, adică reprezentarea comprehensivă, lucrurile sînt incomprehensibile, dar în ce priveşte natura lucrurilor înseşi ele sînt comprehensibile.* Dar şi Antioh [52] a mutat Stoa în Academie, astfel încît s-a spus cu privire la el că stoicismul filozofează în Academie. Căci el a căutat să demonstreze *că dogmele stoicilor se găsesc la Platon.* Astfel fiind, este cît se poate de limpede deosebirea şcolii sceptice faţă de Academia numită a patra şi a cincea.

Dacă empiria în medicină este acelaşi lucru cu scepticismul

236 Deoarece unii afirmă că filozofia sceptică este aceeaşi cu secta empirică în medicină, trebuie recunoscut că, şi dacă empirismul medical dă asigurări cu privire la incomprehensibilitatea lucrurilor non-evidente, el nu este acelaşi lucru cu scepticismul şi ar însemna ca scepticul să fie lipsit de consecvenţă dacă ar adopta opiniile şcolii empirice. Cel mult scepticul ar putea
237 să preia — după cîte mi se pare — metoda numită empirică. Doar aceasta, singură între sectele medicale, pare a nu considera în pripă lucrurile non-evidente şi a nu se încumeta să afirme că sînt comprehensibile sau incomprehensibile, ci se ia după aparenţele care asigură însuşirea a ceea ce pare că este folositor, fiind astfel de acord cu procedeele scepticilor. *Căci spuneam în cele de mai sus* (§ 23) că viaţa comună, pe care o adoptă şi scepticul, se compune din patru părţi : prima depinde de forţa diriguitoare a naturii, a doua de necesitatea pasiunilor, următoarea de tradiţia legilor şi
238 obiceiurilor şi ultima de învăţarea meşteşugurilor. Deci aşa cum, în virtutea constrîngerii pe care o exercită asupra noastră afectele noastre, scepticul este silit de sete să caute băutură, şi silit de foame e călăuzit spre mîncare, tot aşa se întîmplă şi cu celelalte lucruri, iar medicul care întreprinde cu metodă o cercetare este condus de boli la remediile corespunzătoare, silit bunăoară, de strîmtorare trece la relaxare, aşa cum cineva din cauza frigului care îl strîmtorează se refugiază întinzîndu-se la căldura soarelui. Mai departe, de la scurgere trece la reţinere, aşa cum cei din baie şiroind de transpiraţie şi fiind epuizaţi se îndepărtează de baie şi se refugiază, de aceea, în aerul răcoros. Este foarte lămurit că lucrurile străine prin natura lor silesc a se recurge la îndepărtarea lor, cum rezultă şi din faptul că un cîine căruia i s-a înfipt (în picior) un ghimpe purcede la scoaterea lui.
239 Şi pentru a nu depăşi caracterul rezumativ al scrierii printr-o înşiruire de amănunte, voi spune că — după părerea mea — toate cele spuse de medicii care întreprind metodic o cercetare pot fi categorisite ca exemple ale constrîngerii pe care o exercită asupra noastră pasiunile şi cele conforme

[50] Diodor Cronos.
[51] Filon din Larissa.
[52] Antioh din Ascalon.

naturii < și cele ce se împotrivesc naturii > [53]. De altfel, folosirea termenilor
într-un înțeles nedogmatic este comună celor două școli. Căci așa cum 240
scepticul întrebuințează < desprins de opinii > [54] expresii ca „nu definesc
nimic" și „nu înțeleg nimic", după cum am mai spus-o, la fel și medicul
care știe să întreprindă metodic o cercetare vorbește despre „caracterul
generic" și „se infiltrează" și altele asemănătoare fără distincții exacte.
Tot astfel cuvîntul „indicație" îl ia în sens nedogmatic ca să arate călă-
uzirea de la aparentele afecțiuni sau simptome — atît naturale, cît și
împotriva naturii — spre remediile ce par corespunzătoare, cum de fapt
am amintit cu privire la sete, foame și celelalte. De aceea școala metodică 241
a medicinei are o oarecare înrudire cu scepticismul, mai mult decît cele-
lalte școli medicale; și spunem aceasta bizuindu-ne pe compararea lor.
nu privind lucrurile pur și simplu în sine, căci trebuie aduse probe pornind
de la fapte asemănătoare cu cele de care am vorbit.
După ce am înfățișat lucrurile acestea cu privire la aceia care par a fi
cei mai aproape de școala sceptică, încheiem tratarea generală a scepticis-
mului, precum și prima carte a *Schițelor pyrrhoniene.*

[53] Adăugat de Stephanus.
[54] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

Cartea a II-a

Următoarele materii sînt tratate în cartea a II-a a Schițelor pyrrhoniene

Dacă scepticul poate cerceta lucrurile de care vorbesc dogmaticii, p. 65 ● Punctul de plecare pentru criticarea dogmaticilor, p. 67 ● Despre criteriu, p. 67 ● Dacă există un criteriu al adevărului, p. 68 ● Despre criteriul agentului, p. 69 ● Despre criteriul instrumentului, p. 73 ● Despre criteriul modelului, p. 76 ● Despre adevărat și adevăr, p. 79 ● Dacă există ceva prin natură adevărat, p. 79 ● Despre semn, p. 82 ● Dacă există un semn indicator, p. 83 ● Despre demonstrație, p. 89 ● Dacă există demonstrația, p. 91 ● Despre silogisme, p. 100 ● Despre inducție, p. 102 ● Despre definiții, p. 102 ● Despre diviziune, p. 104 ● Despre diviziunea unui nume în lucrurile semnificate, p. 104 ● Despre întreg și părțile lui, p. 104 ● Despre genuri și specii, p. 105 ● Despre calitățile comune, p. 107 ● Despre sofisme, p. 108 ●

Dacă scepticul poate cerceta lucrurile de care vorbesc dogmaticii

Deoarece am întreprins această cercetare pentru a-i critica pe dogmatici, 1
vom parcurge fiecare dintre părțile așa-numitei filozofii dogmatice pe
scurt și în linii generale. Mai întîi vom răspunde *acelora care țin mereu una
și bună cum că scepticul nu este în stare nici să facă investigații și nici să
cunoască — pe nici o cale — obiectele despre care ei au o părere dogmatică.
Căci, susțin aceștia, scepticul sau înțelege, sau nu înțelege cele afirmate de* 2
*filozofii dogmatici. Dacă le înțelege, atunci cum mai este în dubiu despre
cele pe care — zice el — le înțelege? Iar dacă nu înțelege, despre lucruri pe
care nu le-a înțeles cum oare ar ști să vorbească? La fel cum cel ce nu știe, să* 3
spunem, ce este teorema „întrucît este respins"[1] *sau cea relativă la concluzia
„prin două ipoteze"*[2] *nu poate vorbi ceva despre ele, la fel și cel ce nu cunoaște
fiecare din cele spuse de către dogmatici nu-i poate critica în acele chestiuni
în care el nu are nici o cunoștință. Deci în nici un fel nu poate scepticul să
cerceteze cele spuse de către dogmatici.* Și atunci să ne răspundă cei ce fac 4
asemenea afirmații, cum înțeleg aci acest „a înțelege"; oare îl iau în
înțelesul simplu de „concepție mentală" — fără afirmarea realității
obiectelor în discuție — sau susținînd realitatea obiectelor discutate[3].
Dacă ei afirmă că „a înțelege" înseamnă prin definiție *a-și da adeziunea
unor reprezentări comprehensive, întrucît reprezentarea comprehensivă vine
de la un lucru care există*, și fiind o imprimare sau o pecete asupra minții,
în conformitate cu obiectul actual și așa cum nu le-ar putea produce
un lucru care nu există, poate că nici ei nu ar voi să-și îngăduie a investiga
— în nepriceperea lor — acele lucruri pe care nu le-au înțeles în modul
acesta (printr-o reprezentare comprehensivă). Spre exemplu, cînd stoicul 5
supune criticii sale susținerea unui epicureu care spune că *substanța este
divizată* sau că *zeul nu prevede cele ce se petrec în univers* sau că *plăcerea
este un bine*, oare stoicul le-a înțeles sau nu le-a înțeles? Dacă aceste dogme
le-a înțeles, afirmînd realitatea lor el nimicește stoicismul din temelie.
Dacă nu le-a înțeles, nu poate spune nimic despre ele. Și noi trebuie să 6
ne folosim de un argument asemănător chiar împotriva celor care se lasă
mînați de alte secte filozofice, atunci cînd doresc să facă o investigație
critică cu privire la susținerile celor de altă părere decît ei. Prin urmare
dogmaticii nu pot face o investigație critică unii a doctrinelor altora.
Mai curînd, dacă nu vrem să vorbim fără rost, toată filozofia dogmatică

---

[1] Textul în ghilimele este iremediabil alterat. Nebe consideră pe drept textul traducerii latine care vorbește de egalitatea unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drept ca fiind o glosemă. Vezi și Pappenheim, *Erläuterungen*, p. 97 și ed. Mutschmann-Man, p. 214 *ad loc.*
[2] Vezi ed. Mutschmann-Man, p. 214 sq.
[3] Am acceptat textul stabilit de Man.

a lor, ca să spunem aşa, se va năruí şi se va impune în chip viguros filozofia sceptică, dacă se admite că nu este posibil a se face o cercetare cu privire
7 la un obiect ce nu este, astfel, înţeles. Cine face o afirmaţie dogmatică cu privire la un lucru neevident sau va spune că se exprimă despre ceva înţelegînd acest lucru, sau va spune că se exprimă fără să fi înţeles. Dacă fără să fi înţeles, atunci nu e demn de crezare. Dacă el pretinde însă că a înţeles, atunci va spune că a înţeles obiectul direct şi datorită acestui obiect, deoarece i-a produs o impresie limpede, sau va spune că l-a sesizat
8 printr-o anume informare şi investigaţie. Dar dacă ar spune că, de la sine, înfăţişîndu-i-se în toată claritatea i s-a înfăţişat lui şi — obiectul acesta neevident — l-a făcut să-l înţeleagă, în cazul acesta obiectul n-ar mai fi neevident, ci s-ar prezenta tuturor la fel şi ar rezulta un acord unanim, nu un fapt controversat. Dar despre fiecare dintre lucrurile neevidente există printre dogmatici o contradicţie necurmată. Deci filozoful dogmatic care face aserţiuni pozitive cu privire la existenţa lucrului neevident nu poate să-l înţeleagă pentru că i-a produs o impresie directă şi cu toată
9 claritatea. Dacă însă (el ajunge la înţelegerea lucrului neevident) printr-o căutare, cum ar fi putut să cerceteze înainte de a-l înţelege lămurit, ca să nu trecem peste presupunerea pe care am făcut-o? Căci, în timp ce cercetarea necesită înţelegerea prealabilă şi limpede a ceea ce este obiect de cercetare, înţelegerea lucrului care trebuie cercetat are nevoie — la rîndul ei — de prealabila existenţă a unei cercetări complete [4]. Dar aceasta duce la cercul vicios şi astfel devine imposibil pentru dogmatici de a face investigaţii şi a formula păreri despre lucrurile neevidente. Căci dacă unii dintre ei vor să înceapă de la înţelegere, noi îi constrîngem să cerceteze în prealabil obiectul înainte de a-l înţelege; iar dacă alţii sînt dispuşi să pornească de la cercetare, în cazul acesta îi vom determina să înţeleagă înainte de a cerceta lucrul pe care vor să-l cerceteze. Aşa stînd lucrurile, dogmaticii nu pot înţelege un obiect non-evident şi nu pot face afirmaţii pozitive cu privire la aceste obiecte non-evidente. Iată deci motivele pentru care cade de la sine sofisticăria dogmaticilor şi în locul ei vine să
10 se aşeze filozofia sceptică (a suspendării judecăţii). Dacă însă dogmaticii vor spune că ei nu socotesc necesar ca o astfel de înţelegere să preceadă cercetării, ci numai gîndirea pur şi simplu, atunci nu va fi imposibil nici pentru filozofii care suspendă judecata să cerceteze problema existenţei lucrurilor non-evidente. Căci, cred eu, scepticul nu îşi interzice gîndirea, ci el porneşte de la cele ce cad sub simţuri ‹ şi› apar în mod limpede raţiunii însăşi, ca un rezultat al impresiilor pasive şi al aparenţelor limpezi, şi nu implică realitatea obiectelor concepute. Căci noi nu gîndim numai cele ce există, după cum susţin dogmaticii, dar şi cele inexistente. De aci. cînd cercetează şi gîndeşte, cel care-şi suspendă judecata rămîne în atitudine sceptică. Este, aşadar, limpede acum că el îşi dă adeziunea celor ce el experimentează pe calea impresiei subiective, potrivit felului în care
11 această impresie îi apare lui. Trebuie să luăm în consideraţie însă că şi în

---

[4] Cu alte cuvinte: cercetarea unui lucru are nevoie de o înţelegere prealabilă a lucrului, iar înţelegerea acelui lucru are nevoie de cercetarea prealabilă a lucrului. De aci cercul vicios în care se învîrteşte dogmaticul

cazul acesta scepticii se rup de cercetare. Ei sînt de acord că nu pentru cei ce ignorează cum sînt lucrurile în natura lor este nepotrivit a mai cerceta, ci pentru cei ce cred că au o exactă cunoaştere a lucrurilor. Căci pentru aceştia din urmă cercetarea şi-a atins ţinta, aşa cum au admis-o, pe cînd pentru sceptici temeiul oricărei cercetări — şi anume ideea că încă nu au găsit adevărul — rămîne în picioare.

Deci noi trebuie să cercetăm pe scurt fiecare parte a aşa-numitei filozofii, 12
pentru momentul de faţă. Întrucît este o mare dispută printre dogmatici cu privire la părţile filozofiei, unii spun că e una singură, alţii două şi alţii trei, despre care dispută nu ar fi potrivit să vorbim acum mai mult, vom conduce expunerea noastră conformîndu-ne părerii celor care par a fi considerat problema în mod mai complet şi a o fi prezentat cu imparţialitate.

Punctul de plecare pentru criticarea dogmaticilor

Stoicii, deci, şi oarecare alţii spun că *filozofia are trei părţi* : *logica*, *fizica*, 13
etica. Şi încep învăţătura lor cu logica, deşi este o mare controversă în privinţa punctului de plecare cuvenit. Noi — urmîndu-i pe ei, fără o atitudine dogmatică —, deoarece în tot ce se tratează în cele trei părţi se recurge la judecată şi la criteriu, iar tratarea criteriilor pare a fi cuprinsă în logică, vom începe şi noi cu teoria criteriului şi cu diviziunea rezervată logicii.

Despre criteriu

Am spus în prealabil că se numeşte criteriu lucrul prin care judecăm exis- 14
tenţa sau inexistenţa a ceva de care ne folosim ca de un îndreptar al vieţii. Acum ne propunem ca obiect să tratăm despre aşa-numitul criteriu al adevărului. Căci despre criteriu, în celălalt sens al cuvîntului, am făcut o expunere în capitolul despre scepticism (I 21—24). Deci criteriul 15
despre care se vorbeşte acum se întrebuinţează în trei sensuri : general, particular şi cel mai special. Criteriul general este orice măsură a înţelegerii, în care sens lucrul semnificat şi organele naturale sînt numite criterii, ca spre exemplu văzul. Criteriul particular este orice măsură artificială pentru înţelegere, ca rigla şi compasul. În cel mai special sens, criteriul înseamnă orice măsură artificială de înţelegere a unui lucru non-evident ; dar în această accepţie, tot ceea ce priveşte viaţa nu poate fi numit criteriu, ci numai acele măsuri logice şi cele pe care dogmaticii le aduc pentru judecarea adevărului. Propunem, prin urmare, să tratăm 16
cu precădere despre criteriul logic. Dar şi *criteriul logic se poate denumi în trei sensuri* : *al agentului*, *al instrumentului şi al modelului*. Agentul, bunăoară, poate fi un om, instrumentul fie percepţia senzorială, fie inteligenţa, iar modelul aplicarea impresiei potrivit căreia porneşte să judece

17 cu ajutorul uneltelor de care am vorbit mai sus. Socot că lucrurile acestea se potriveau ca observaţii preliminare, ca noi să putem înţelege exact care este subiectul de care ne ocupăm. Pentru rest, să pornim la respingerea acelora care afirmă în mod pripit că au înţeles criteriul adevărului, după ce vom fi început cu disputa care există în această problemă.

Dacă există un criteriu al adevărului

18 Dintre cei ce au mai tratat deci despre criteriu, unii au declarat că el există — bunăoară stoicii şi oarecare alţii — ; au fost însă unii care au spus că nu există, cum ar fi printre alţii, *corintianul Xeniades* şi *Xenofan din Colofon* (B 34, 4 Diels), care spune :

„Peste toţi stăpîneşte aparenţa".

19 În ceea ce ne priveşte, noi am acceptat suspendarea judecăţii în chestiunea de a şti dacă criteriul există sau nu există. Despre această dispută, se va spune că este sau nu susceptibilă de a fi rezolvată. Dacă nu va putea fi rezolvată, atunci chiar din aceasta se va recunoaşte că trebuie să ne suspendăm judecata. Iar dacă judecata poate decide, să ni se spună prin ce se va lua o hotărîre, cînd noi nu sîntem în situaţia de a avea nici un criteriu cu care să fim de acord, şi, în general, criteriul nu face parte din
20 lucrurile pe care le cunoaştem şi din cele pe care le căutăm. Şi de altminteri, pentru a decide asupra contradicţiei ce se naşte în disputa ivită în legătură cu criteriul, noi trebuie să avem un criteriu cu care să fim de acord şi prin care să putem lua o hotărîre. Iar pentru ca să avem un criteriu cu care să fim de acord, trebuie în prealabil să fie tranşată printr-o judecată disputa privind criteriul. Astfel argumentaţia fiind redusă la cercul vicios, descoperirea criteriului devine o problemă fără ieşire. Nici nu putem permite ca dogmaticii să ia un criteriu prin ipoteză, şi dacă vor judeca criteriul printr-un criteriu, ei vor fi obligaţi să accepte regresiunea la infinit. Dar şi, întrucît demonstraţia are nevoie de o demonstraţie aprobată, dogmaticii vor fi reduşi la cercul vicios.
21 Socotind că acestea sînt suficiente pentru a arăta pripa dogmaticilor în legătură cu tratarea criteriului, pentru a avea posibilitatea de a-i combate cu toată amploarea, nu este nepotrivit să insistăm asupra acestui punct. Oricum, nu dorim să ne războim în dispute speciale cu fiecare dintre părerile emise despre criteriu (căci această controversă este fără sfîrşit şi astfel ar însemna să cădem, cu necesitate, în implicaţiile unei tratări nemetodice). Dar deoarece criteriul, pe care îl cercetăm, pare a fi de trei feluri, — agentul, instrumentul şi modelul —, după ce am discutat cele trei aspecte ale criteriului, pe fiecare în parte, vom stabili incomprehensibilitatea criteriului, căci în modul acesta tratarea noastră va fi în acelaşi timp metodică şi completă. Să începem cu agentul. Căci, oricum, restul discuţiei este implicat şi el în această îndoială, dacă agentul ajunge să ne nedumerească.

Despre criteriul agentului[5]

Omul — care este agentul — mi se pare că, potrivit celor spuse de către 22
dogmatici despre el, nu este numai incomprehensibil, dar și neconceptibil.
Cel puțin astfel îl auzim pe *Socrate al lui Platon* (*Phaedr.*, p. 230 a) recu-
noscînd în mod expres *că nu știe dacă este om sau altceva*. Mai întîi cei
care vor să stabilească un concept de om ajung la neînțelegere și apoi
spun chiar lucruri de neînțeles. Astfel *Democrit* (B 165 Diels) afirmă că 23
omul este ceea ce știm cu toții. Dacă ar fi după acesta, noi nu vom cunoaște
omul, întrucît cunoaștem cîinele și ca atare va fi cîinele om. Pe unii
oameni nu-i știm, din care cauză nu vor fi oameni. Mai curînd, după
această concepție, nu va exista nici un om. Căci dacă Democrit spune
că omul trebuie să fie cunoscut de toți semenii lui, atunci pe nici un om
nu-l știu toți oamenii și deci nu va exista omul în sine. Și că acestea nu 24
le spunem în mod sofistic, apare și din concluzia trasă împotrivă-i. Căci
Democrit (B 125 Diels) susține că *există în realitate numai atomii și*
vidul, care spune el, *există nu numai la animale, ci la toate substanțele*
compuse, încît, în măsura în care este vorba despre atomi și vid, noi nu
ne vom putea forma un concept despre esența particulară a omului, în-
trucît acelea sînt comune tuturor. Deci nu vom avea prin ce să deosebim
pe om de celelalte animale și nu vom putea gîndi despre el fără să implicăm
eroarea. Apoi, *Epicur* (fr. 310 Us.) spune că *omul este această anumită* 25
înfățișare însoțită de însuflețire. Și după Epicur deci, deoarece omul apare
prin calitatea lui, cel care nu este indicat printr-o calitate nu este om.
Iar dacă cineva indică pe o femeie, atunci bărbatul nu va fi om, iar dacă
arată pe un bărbat, femeia nu va fi om. Pe aceste le vom dovedi și prin
deosebirea de împrejurări, pe care o cunoaștem din *al patrulea mod al*
suspendării judecății (I 100—117). <Dar>[6] alții (cf. Aristotel, *Top.*, 26
133 b 2) pretindeau că *omul este un animal dotat cu rațiune și muritor,*
capabil de gîndire și cunoaștere. Deci, deoarece s-a arătat *în primul mod*
de suspendare a judecății (I 40—48) că nu există animal nerațional, ci
că toate animalele sînt capabile de înțelegere și cunoaștere, nu vom putea
înțelege cu privire la cele spuse de ei despre acestea ce vor să însemne.
Mai departe, însușirile care se află consemnate în definiție sînt sau în 27
act, sau în potență. Dacă sînt în act, atunci nu este om acela care n-a
dobîndit cunoașterea completă, fiind desăvîrșit în rațiune și în însăși
împrejurarea morții — căci lucrul acesta înseamnă a fi muritor în ade-
văratul înțeles al cuvîntului. Dar dacă însușirile sînt în potență, atunci
nu va fi om nici cel ce are rațiune desăvîrșită, nici cel care a dobîndit
gîndirea și știința. Dar această concluzie este chiar mai absurdă decît
cea dintîi. În felul acesta, prin urmare, conceptul de om este un concept
imposibil de construit. Căci atunci cînd *Platon* (Platon., *Def.*, p. 415 a) 28
declară că *omul este un animal fără pene, cu două picioare, cu ghiare lungi,*

---

[5] ὑφ' οὗ este criteriul legat de autorul judecății sau, mai putem spune, legat de subiectul care judecă.
[6] Adăugat de Mutschmann.

capabil de a-şi însuşi ştiinţa de a guverna, nici el însuşi nu pretinde să prezinte această definiţie ca pozitivă. Căci dacă şi omul este, după Platon, unul din lucrurile în devenire şi neexistînd niciodată în mod real, este imposibil, după el, ca despre lucrurile care niciodată nu au existenţă reală să declari ceva pozitiv. Astfel nici Platon nu va pretinde să se creadă că el prezintă definiţia sa ca fiind cu totul certă, ci numai, după obiceiul lui, că vorbeşte după probabilitate.

29 Dacă totuşi, făcînd o concesie, am admite că omul poate fi conceput, se va dovedi că el e de neînţeles. Căci el se compune din suflet şi corp, iar nici
30 corpul şi poate nici sufletul nu se pot înţelege. Deci nici omul. Faptul că nu poate fi înţeles corpul e evident din cele ce urmează. Atributele unui obiect sînt diferite de obiectul ale cărui atribute sînt. Atunci cînd o culoare sau ceva asemănător este percepută de simţuri, e probabil că atributele corpului şi nu corpul însuşi ne impresionează. Se spune că un corp există în trei dimensiuni. Va trebui deci să percepem lungimea, lăţimea şi adîncimea, ca să percepem corpul. Iar dacă noi am percepe adîncimea, am recunoaşte şi lucrurile de argint aurit (ceea ce nu e cazul).
31 Deci nu cunoaştem nici corpul. Dar dacă lăsăm deoparte discuţia despre corp, iarăşi omul este dovedit ca incomprehensibil, din cauză că sufletul este incomprehensibil. Că sufletul este incomprehensibil e evident din cele ce urmează. Dintre cei ce au tratat despre suflet, pentru a lăsa deoparte controversele numeroase şi fără sfîrşit, (vom releva numai că) unii au afirmat că *sufletul nu există, cum sînt Dicaiarchos din Messina şi*
32 *discipolii lui* (fr. 8 b Wehrli), alţii că există, iar alţii şi-au suspendat judecata. Dacă dogmaticii ar susţine că această controversă nu se poate tranşa, ei vor admite incomprehensibilitatea sufletului, dar dacă se poate tranşa, atunci cerem să ni se spună prin ce lucru o vom decide. Ei nu vor putea decide cu ajutorul senzaţiei, întrucît aceştia afirmă că sufletul este raţional. Dacă vor spune că această controversă se poate tranşa prin intelect [7], vor răspunde că, deoarece intelectul este partea cea mai neevidentă a sufletului — cum o dovedesc cei ce sînt de acord cu existenţa sufletului,
33 dar sînt în dezacord cu privire la intelect — şi dacă ei vor să înţeleagă sufletul prin intelect şi să curme controversa cu privire la suflet, atunci ei vor să judece şi să întărească ceea ce e mai puţin obiect de cercetare şi îndoială cu ceea ce e mai mult, lucru care e absurd. Prin urmare, nici cu ajutorul intelectului nu se va putea tranşa controversa cu privire la suflet şi deci prin nici un ajutor. De aci rezultă că nici omul nu ar putea
34 fi înţeles. Chiar dacă am admite că omul poate fi înţeles, niciodată nu se va putea dovedi că lucrurile trebuie să fie judecate de către om, căci acela care va spune că obiectele trebuie să fie judecate de om va spune acest lucru fie fără demonstraţie fie cu demonstraţie. Demonstraţia trebuie să fie adevărată şi întemeiată pe mărturie, iar lucrurile stînd aşa, va trebui să facă judecata cineva. Deoarece nu putem face o afirmaţie care să mulţumească pe toată lumea şi pentru ca să poată să judece cineva demonstraţia însăşi (căci sîntem încă în căutarea criteriului a celui care se judecă), nu vom putea judeca demonstraţia şi de aceea nu vom putea demonstra

[7] διάνοια.

nici criteriul, care este subiect al discuției. Dar dacă afirmația că lucrurile 35
trebuie judecate de către om se face fără demonstrație, atunci ea nu e
demnă de crezare, întrucît nu sîntem în situația de a afirma pozitiv că
omul este criteriul agentului. De altminteri, cine va fi să judece că omul
este criteriul agentului? Căci dacă dogmaticii afirmă aceasta fără o
judecată (sau criteriu), nu vor fi crezuți. Iar dacă se va admite că omul
trebuie să fie judecător, ar însemna că lucrul în discuție este acceptat.
Dacă însă judecător este o altă vietuitoare, cum poate fi acceptat acest 36
animal pentru a judeca dacă criteriul este omul? Iar dacă dogmaticii
procedează în felul acesta fără judecată, nu vor fi crezuți, iar dacă se admite
în urma unei judecăți, iarăși lucrul acesta trebuie să-l judece altcineva.
Dar dacă se judecă de către el însuși, rămîne aceeași absurditate — obiectul
cercetării va fi judecat de obiectul cercetării. Iar dacă se judecă de către
un om, se introduce cercul vicios. Iar dacă va fi judecat de către altcineva
decît aceștia doi, iar vom fi în situația să căutăm criteriul celui care
judecă, mergînd la infinit. Și deci de aceea nu vom putea spune că lucrurile
trebuie judecate de către om.

Să admitem și să credem că lucrurile trebuie judecate de către om. Deci, 37
deoarece există multe deosebiri între oameni, mai întîi să se pună dogma-
ticii de acord, că trebuie să dăm atenție acestui anumit om și apoi să
ne dăm și noi asentimentul acestuia. Dar dacă (Platon., *Phaedr.*, p. 264 d
(Ps), Herodot, *vit. Homeri*, 11) „cît timp va curge apa și cît timp vor
înverzi copacii mari" — căci așa e o vorbă din bătrîni — ei vor fi în
dezacord cu privire la criteriu, de ce ne zoresc să ne dăm adeziunea în
pripă cuiva? Căci dacă ei spun că trebuie să-l credem pe înțelept, noi îi 38
vom întreba pe care înțelept. Oare pe înțeleptul care-l urmează pe Epicur
sau pe cel care este adept al stoicilor sau < al cirenaicilor sau >[8] al cini-
cilor? Dar ei nu vor cădea la o înțelegere cum trebuie să ne răspundă.
Dacă însă cineva ne va cere să renunțăm la cercetarea privitoare la înțelept 39
și să ne încredem pur și simplu în cel mai cuminte dintre toate ființele,
observăm că mai întîi dogmaticii sînt în dezacord cu privire la omul care
ar avea o minte mai pătrunzătoare decît a celorlalți; chiar dacă s-ar
admite că se poate ajunge la un acord cu privire la cine este mai pătrun-
zător dintre ființele care sînt și au fost, nici așa nu va fi acesta demn de
încredere. Dar, întrucît există multă și aproape incalculabilă încordare 40
și relaxare a puterii de cunoaștere, spunem că se poate ca în viitor să se
nască un alt om înzestrat cu mai multă pătrundere decît acest om de
care spunem că e mai inteligent decît cei ce au fost și sînt. Deci, așa cum
cerem să se dea crezare, datorită cumințeniei sale, omului de care se
spune că e cel mai înțelept dintre cei ce sînt și au fost, tot așa trebuie
crezut omul care se va ivi după el, și mai înțelept decît acela. Și o dată
ce omul acela din viitor s-a născut, iarăși trebuie sperat că se va naște
unul mai pătrunzător decît acela, și, decît acesta, altul și mai pătrun-
zător; și așa la infinit. Nu este lămurit dacă înțelepții aceștia care se vor 41
naște în viitor, unul după altul, vor fi vreodată de acord unii cu alții

---

[8] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

sau vor afirma lucruri contradictorii [9]. De aceea, chiar dacă cineva este recunoscut ca fiind cel mai inteligent dintre cei ce sînt şi au fost, deoarece nu putem spune, cu siguranţă, că nu se va naşte vreun altul mai deştept — lucrul este non-evident —, va trebui necontenit, apoi, să aşteptăm judecata unuia care va fi mai inteligent şi nu va trebui niciodată să
42 ne dăm adeziunea celui mai bun dintre cei prezenţi şi din trecut. Dar chiar dacă admitem, printr-o concesie, că nimeni nu este, nu a fost şi nu va fi mai pătrunzător decît presupusul inteligent, nici aşa nu se cuvine să-i dăm crezare. Căci, deoarece celor pătrunzători mai cu seamă le place în dovedirea lucrurilor să susţină doctrinele foarte contestabile, făcîndu-le să apară întemeiate şi veridice, atunci cînd acest om deştept va spune ceva, nu vom şti dacă susţine lucruri aşa cum sînt ele în realitate, sau dacă, lucrul pe care-l înfăţişează fiind eronat, el îl prezintă ca pe un lucru adevărat şi ne convinge pe noi să gîndim despre el ca şi cum ar fi adevărat, întrucît omul acela este mai inteligent decît toţi ceilalţi oameni şi pentru acest motiv el nu poate fi combătut de noi. Deci nici lui nu îi vom da încrederea noastră, ca unuia care ar judeca lucrurile aşa cum trebuie, fiindcă este posibil ca el să spună adevărul, iar noi să presupunem că, el fiind excesiv de inteligent, vrea să înfăţişeze lucruri eronate ca fiind adevărate. Din aceste cauze nu trebuie să dăm crezare nici celui ce pare că este cel mai deştept dintre toţi, în felul cum judecă lucrurile.
43 Dacă însă cineva va spune că trebuie să dăm atenţie consensului majorităţii, îi vom da replica spunînd că lucrul acesta este o zădărnicie. Mai întîi poate că adevărul este un lucru rar şi de aceea e cu putinţă ca unul singur să fie mai cuminte decît cei mulţi. Apoi cei care se opun oricărui criteriu sînt mai mulţi decît cei care îl acceptă. Iar alţii, părăsind un anume fel de criteriu, <acceptă> un alt criteriu decît cel asupra căruia par a fi de acord unii care se împotrivesc primului şi care sînt cu mult mai mulţi
44 decît cei ce sînt de acord cu el. Afară de acestea, cei ce sînt de acord cu criteriul sînt sau în dispoziţii diferite, sau în una şi aceeaşi dispoziţie. Dacă sînt în dispoziţii diferite, cel puţin acesta nu e cazul cu privire la chestiunea în discuţie. Căci cum poate fi altfel, din moment ce spun aceleaşi lucruri în această chestiune? Dacă sînt într-o singură dispoziţie, deoarece şi unul care spune altceva are o dispoziţie, iar toţi ceilalţi care sînt de acord au o singură dispoziţie — cel puţin în măsura în care interesează dispoziţiile în care ne aflăm noi —, nu se descoperă nici o dife-
45 renţă nici în temeiul cantităţilor. De aceea, nu trebuie să ne dăm atenţia noastră celor mulţi mai curînd decît unuia singur. În raport cu acest lucru, după cum am amintit *în al patrulea mod al scepticismului* (I 100—117), diferenţa în judecăţi care se întemeiază pe cantităţi este incomprehensibilă, întrucît oamenii — priviţi individual — au judecăţi infinit de multe şi noi nu sîntem în stare să investigăm şi să expunem judecăţile tuturor acestora — şi anume ce afirmă majoritatea oamenilor şi ce minoritatea lor. Şi din acest punct de vedere este absurd a da preferinţă numărului mai mare al celor ce judecă într-un fel.

---

[9] Heintz consideră propoziţia ca o glosemă şi o elimină din text, pe nedrept credem noi.

Dacă nu vom da atenția nici mulțimii (celor ce au aceeași părere), nu 46
vom descoperi pe nimeni care să poată judeca obiectele, deși am consimțit
să facem atîtea concesii. Astfel, și prin ceea ce am arătat acum se constată
că nu poate fi înțeles nici criteriul agentului. Și considerînd că în acest 47
criteriu sînt cuprinse laolaltă și celelalte criterii, deoarece fiecare din ele
este sau o parte sau o stare afectivă sau o acțiune a omului, poate că
de aci ar decurge îndatorirea noastră să trecem, în această discuție, la
unul din subiectele ce urmează imediat, întrucît socotim că în cele prece-
dente s-a vorbit îndeajuns și despre celelalte criterii. Totuși, ca să nu
părem a ne sustrage de combaterea specială a fiecărui criteriu, vom spune
cu măsură cîteva lucruri în plus și despre cele rămase. Și mai întîi vom
trata despre criteriul numit al instrumentului.

Despre criteriul instrumentului [10]

S-a iscat o mare și nesfîrșită controversă printre dogmatici cu privire la 48
acest criteriu. Noi, iarăși, gîndindu-ne la o expunere metodică, spunem
că, deoarece, după ei, omul este cel ce judecă lucrurile, și acestuia nimic
altceva nu-i stă la îndemînă prin care să judece lucrurile — așa cum sînt
de acord și dogmaticii — decît senzația și rațiunea, dacă vom arăta că
omul nu poate judeca lucrurile nici cu senzația doar, nici cu rațiunea doar
și nici cu ambele la un loc, vom fi vorbit pe scurt împotriva tuturor păre-
rilor luate una cîte una. Căci toate par a se raporta la aceste trei situații.
Vom începe deci cu senzațiile. 49
Așadar, deoarece unii afirmă că simțurile au impresii fără conținut — căci
nimic nu stă la baza lucrurilor pe care simțurile par a le percepe —, alții
spun că toate obiectele care presupun ei că le pun în mișcare există real-
mente, în fine alții cred că la unele senzații există o bază reală, la alta nu,
nu vom ști cărei păreri să ne alăturăm. Căci nu putem decide în această
controversă nici prin percepția simțurilor, întrucît cu privire la ea între-
prindem cercetarea noastră, ca să ne dăm seama dacă senzația este ilu-
zorie sau percepe un lucru real, și nici prin altceva, întrucît, după presu-
punerea de la care am pornit, nu există vreun alt criteriu al instrumentului.
Chestiunea de a ști dacă senzația e goală de conținut sau dacă percepe 50
ceva real nu poate fi hotărîtă sau cunoscută. De aci urmează că noi nu
trebuie să ne preocupăm numai de senzație în judecarea lucrurilor, pentru
că despre ea nu putem spune dacă percepe vreun lucru real. Dar să admi- 51
tem — printr-o concesie — că simțurile au facultatea de a percepe ‹ anu-
mite lucruri ›. Cu aceasta nu mai puțin vor fi descoperite ca fiind nedemne
de încredere pentru a judeca lucrurile exterioare care produc senzațiile.
Căci, de bună seamă, simțurile sînt excitate într-un mod oarecum contrar
de lucrurile din afară. Spre exemplu, gustul excitat de aceeași miere o
dată dă o senzație de amar, altă dată de dulce, iar văzul percepe aceeași
culoare cînd de un roșu-sîngeriu, cînd ca fiind albă. Dar nici mirosul nu 52

[10] διʼοὗ este criteriul legat de instrumentul judecății.

e totdeauna de acord cu sine : cel care suferă de dureri de cap spune că esenţa parfumată este neplăcută, pe cînd cine n-are migrenă găseşte că face plăcere. Iar cei posedaţi şi bolnavii mintali cred că aud nişte oameni vorbind cu ei, pe care noi nu-i auzim. Şi aceeaşi apă pare celor care sînt pradă frigurilor ca neplăcută, pentru că este excesiv de caldă, pe cîtă
53 vreme altora le pare călduţă. Ce va afirma cineva ? că toate reprezentările sînt adevărate, sau că unele reprezentări sînt adevărate şi altele eronate, sau că toate sînt eronate ? Acest lucru este imposibil de decis, deoarece noi nu avem nici un criteriu recunoscut de toţi prin care să judecăm pe care dintre posibilităţile de mai sus o vom prefera şi nici nu avem la dispoziţie o demonstraţie adevărată şi acceptată, deoarece pînă astăzi se caută criteriul adevărului, prin care va trebui să hotărîm care demonstraţie e adevărată.

54 Din aceste cauze este absurd acela care cere să dăm crezare celor ce sînt conforme naturii şi să nu credem în nici un fel lucrurile care se află într-o stare contrarie naturii. Căci nici cel ce afirmă acest lucru fără demonstraţie nu va fi crezut şi — pentru motivele pe care le-a înfăţişat — nu va poseda
55 o dovadă adevărată şi aprobată. Chiar dacă cineva va concede că reprezentările lucrurilor care sînt conforme naturii sînt demne de încredere, iar cele ale lucrurilor care se află într-o stare contrarie naturii nu merită încredere, se va dovedi astfel că este imposibilă judecarea obiectelor exterioare reale numai prin ajutorul senzaţiilor. Căci, de bună seamă văzul afirmă, chiar cînd este într-o stare conformă naturii despre ‹ acelaşi ›, turn pe care îl are în faţă o dată că este rotund, altădată că e pătrat. Şi gustul declară că aceeaşi mîncare este neplăcută în cazul unor oameni sătui şi plăcută pentru flămînzi. Auzul, în mod asemănător, percepe acelaşi
56 sunet noaptea ca foarte tare, iar ziua ca slab. Mirosul găseşte că, pentru cei mai mulţi, aceleaşi mirosuri (de piele tăbăcită) sînt urîte, pe cînd la tăbăcari ele nu par de loc neplăcute. Acelaşi simţ al pipăitului, cînd intrăm într-un stabiliment de baie, ne încălzeşte în vestibul, dar cînd ieşim ne dă senzaţia de rece. De aceea, deoarece senzaţiile chiar cînd sînt conforme cu natura se contrazic şi neînţelegerea cu privire la ele este de nejudecat, neavînd noi ‹ criteriu › acceptat prin care lucrurile să poată fi judecate, vor urma în mod necesar aceleaşi nedumeriri. Şi se mai pot aduce multe alte exemple pentru dovedirea celor spuse, alegînd din cîte am înfăţişat mai înainte în capitolul despre modurile de suspendare. De aci urmează că probabil nu va fi adevărat să spunem că percepţia
57 simţurilor este capabilă să judece singură obiectele exterioare. Acum în expunerea noastră vom trece la intelect. Dar cei care pretind să dăm atenţie numai intelectului în judecarea lucrurilor mai întîi nu vor putea dovedi acest lucru, că existenţa intelectului este comprehensibilă. Căci, deoarece *Gorgias spune că nimic nu există*, afirmă implicit că nici intelectul nu există. Iar cei ce proclamă că el există cum vor rezolva această contradicţie ? Căci nu vor putea face aceasta nici pe calea intelectului, deoarece ar însemna să angajeze într-o afirmaţie tocmai ceea ce este cercetat, şi n-ar putea-o face nici prin altceva. Căci, după ipoteza luată ca bază acum, se spune că nu există nimic altceva prin care să fie judecate lucrurile. Deci nu se va putea decide printr-o judecată şi va fi incomprehensibil

dacă există sau nu intelectul. De unde urmează concomitent că nu trebuie să acordăm atenție în judecarea lucrurilor numai intelectului, care n-a fost încă înțeles. Dar să admitem că intelectul a fost înțeles și să cădem 58
de acord prin ipoteză că el există în realitate. Dar mai pretind că intelectul nu poate judeca obiectele. Căci dacă intelectul nu se sesizează nici măcar pe sine în mod precis, ci se contrazice pe sine cu privire la esența sa, la felul nașterii sale și la partea din corp unde e localizată, cum va putea sesiza acest intelect în mod precis vreun altul dintre lucrurile care sînt? 59
Admițînd chiar că intelectul poate constitui criteriul de judecată a lucrurilor, nu vom putea descoperi cum vom putea judeca lucrurile în conformitate cu el. Căci există o mare divergență în privința intelectului, pentru că intelectul lui *Gorgias*, potrivit căruia el afirmă *că nimic nu există*, este de un anumit fel, iar intelectul lui *Heraclit*, conform căruia el declară că toate lucrurile există, e altceva și este altul cel al acelora care spun că unele există și altele nu există. Și atunci nu vom putea decide deosebirea dintre aceste intelecte divergente, nici nu vom putea spune că se cuvine să luăm drept călăuză intelectul cutărui om și al cutăruia nu. Căci dacă 60
vom cuteza să judecăm printr-un anume intelect, acceptînd să ne dăm adeziunea uneia din părțile în controversă, noi implicăm într-o afirmație chestiunea pe care o cercetăm. Dar dacă judecăm cu altceva, atunci ne înșelăm cînd spunem că trebuie cercetate lucrurile numai cu intelectul. De altfel *din cele spuse cu privire la criteriul agentului* (§§ 22—47) vom 61
putea arăta că nu sîntem în situația să descoperim intelectul care este mai pătrunzător decît celelalte și că — chiar dacă am descoperi acest intelect mai pătrunzător decît cele care au fost în trecut și se află în prezent, deoarece nu este de loc limpede dacă nu va exista în viitor altul mai pătrunzător decît acesta de acum — nu trebuie să ne îndreptăm toată atenția spre el, dat fiind că, și dacă am presupune că nu se va ivi un inte- 62
lect mai dibaci decît acesta, nu ne vom da adeziunea judecătorului care decide datorită lui, din precauțiune, ca nu cumva, propunînd cineva un argument eronat, să ne poată convinge că este adevărat, fiindcă posedă intelectul cel mai ascuțit. Deci nu trebuie judecate lucrurile numai prin intelect. Rămîne să vorbim despre alternativa că judecata se face atît prin simțuri, cît și prin intelect. Dar acest lucru iarăși este imposibil. 63
Nu numai că simțurile nu călăuzesc intelectul pentru a concepe, ci ele se și opun comprehensiunii. De bună seamă faptul că mierea pare unora amară, altora dulce, l-a determinat pe *Democrit* (A 134 Diels) *să spună că nu e nici dulce, nici amară, iar pe Heraclit că este și dulce, și amară.* Iar despre celelalte senzații și lucruri sensibile se poate spune același lucru. Astfel, pornind de la senzații, intelectul este silit să facă afirmații diferite și care se contrazic. Aceasta este însă ceva străin de criteriul 64
comprehensiv. Mai trebuie spus și următoarele : oamenii judecă lucrurile fie cu toate simțurile și cu intelectele tuturor oamenilor, fie numai cu unele. Dar, dacă cineva va spune că le judecă cu toate, va pretinde lucruri imposibile, întrucît apar atîtea contradicții între simțuri și intelecte. De altfel, deoarece este o aserțiune a intelectului lui *Gorgias* că *nu trebuie să dăm atenție nici senzației, nici intelectului*, afirmația de mai sus este anihilată. Dacă se judecă numai prin unele, cum vor hotărî aceia că trebuie

să dăm atenţie acestor senzaţii şi <acestui anumit>[11] intelect, iar acestora nu, din moment ce nu avem un criteriu cu care să fim de acord, criteriu prin care cineva să poată să hotărască cu privire la deosebitele sen-
65 zaţii şi intelecte? Dacă ei vor spune că noi judecăm senzaţiile şi intelectele prin intelect şi senzaţii <în aşa fel că prin unele se decide>, prin altele nu, atunci se ia în cercetare ca dat ceea ce e de cercetat. Noi cercetăm tocmai faptul dacă cineva poate judeca prin ajutorul acestora.
66 Apoi mai trebuie spus şi următorul lucru, anume că sau se judecă senzaţiile şi intelectele cu ajutorul senzaţiilor, sau se judecă senzaţiile şi intelectele cu ajutorul intelectelor, sau senzaţiile cu ajutorul senzaţiilor şi intelectele cu ajutorul intelectelor, sau intelectele cu ajutorul senzaţiilor şi senzaţiile cu ajutorul intelectelor[12]. Deci, dacă vor voi să judece ambele fie prin senzaţii, fie prin intelect, nu mai vor judeca prin senzaţie şi intelect, ci cu ajutorul uneia din ele, după cum vor alege. Şi atunci le vor urma
67 în consecinţă îndoielile de care am vorbit mai înainte[13]. Iar dacă vor judeca senzaţiile prin senzaţii şi intelectele prin intelecte, întrucît senzaţiile se contrazic cu senzaţiile şi intelectele cu intelectele, oricare din senzaţiile care se contrazic le-ar lua ei pentru a judeca despre celelalte senzaţii, ei vor implica într-o afirmaţie tocmai ceea ce e obiect de cercetare. Căci vor lua drept demn de încredere o parte a contradicţiei pentru judecarea lucrurilor care sînt cercetate la fel ca şi lucrul luat ca demn de încredere.
68 Acelaşi argument e valabil şi cît priveşte intelectele. Dar dacă vor judeca prin senzaţii intelectele, iar cu ajutorul intelectului senzaţiile, va rezulta cercul vicios potrivit căruia — pentru a fi judecate senzaţiile — trebuie să judecăm în prealabil intelectele, iar pentru a verifica intelectele trebuie
69 să cercetăm cu grijă în prealabil senzaţiile. Deci, întrucît criteriile de o specie nu pot fi judecate de către altele de aceeaşi specie, nici cele de ambele specii printr-unul dintr-o specie şi nici prin cele de specii diferite unul pe celălalt, nu vom putea da preferinţă, în judecată, nici unui intelect faţă de alt intelect şi nici unei senzaţii faţă de altă senzaţie. De aceea nu vom avea acel lucru prin ajutorul căruia să putem judeca. Iar dacă nu vom putea judeca nici cu ajutorul tuturor senzaţiilor şi tuturor intelectelor şi nu vom şti nici prin mijlocirea cărora trebuie să judecăm şi prin mijlocirea cărora nu, urmează că nu vom avea un lucru datorită căruia să putem judeca lucrurile. Prin urmare, pentru aceste motive, criteriul prin care judecăm lucrurile ar fi inexistent.

Despre criteriul modelului[14]

70 Să vedem în continuare criteriul în conformitate cu care se spune că sînt judecate lucrurile. Mai întîi se poate spune despre acesta că reprezentarea

---

[11] Adăugat de Bekker.
[12] Tetralemă.
[13] Pappenheim trimite la §§49—62.
[14] καθ'ὅ este criteriul legat de modelul sau obiectul judecăţii.

este < nu numai incomprehensibilă, ci și > [15] inconceptibilă. *Căci unii spun (Stoic. fr.*, I 484 Arn.) *că reprezentarea este o imprimare în partea conducătoare* [16]. *Deci întrucît sufletul și partea conducătoare sînt suflu aerian sau chiar mai subtil decît aerul*, așa cum spun ei, nu va putea cineva concepe o imprimare în el, *nici prin adîncitură, nici în relief*, așa cum vedem la sigilii, *nici conform magicei alterări* [17]. Căci el (sufletul) n-ar putea să primească și să păstreze amintirea atîtor enunțări care alcătuiesc o artă, deoarece conceptele preexistente sînt șterse de alterările care survin. Totuși, chiar dacă reprezentarea ar putea fi concepută, ea va fi incom- 71
prehensibilă. Căci întrucît ea este o stare pasivă a părții conducătoare, deoarece partea conducătoare nu este comprehensibilă, așa cum am arătat[18], nici starea lui pasivă nu o vom înțelege. Apoi chiar dacă am conceda că 72
reprezentarea este comprehensibilă, totuși nu se pot judeca în conformitate cu ea lucrurile. Căci intelectul nu intuiește prin sine lucrurile exterioare și nu și le reprezintă < prin sine > [19], așa cum se spune, ci cu ajutorul simțurilor, iar simțurile nu percep lucrurile ce se află în afara lor, ci numai, dacă percep ceva, percep stările lor subiective. Deci și reprezentarea va fi reprezentare a stării subiective a simțului, care diferă de lucrul aflător în afară. Căci nu este același lucru mierea cu îndulcirea simțită de noi și nici absintul cu amăreala, ci ele diferă. Dacă această stare subiectivă a noastră diferă 73
de lucrul ce se află în afara noastră, reprezentarea nu va fi a lucrului aflător în afara noastră, ci a ceva diferit care se deosebește de acela. Deci, dacă intelectul [20] judecă lucrurile cu ajutorul reprezentării, atunci judecă rău și nu în acord cu realitatea. De aceea este absurd a spune că lucrurile exterioare sînt judecate în conformitate cu reprezentarea. Dar nu se 74
poate spune nici următorul lucru : că sufletul percepe cu ajutorul stărilor subiective senzoriale lucrurile aflătoare în afară, prin faptul că stările subiective ale simțurilor ar fi asemănătoare cu obiectele externe reale. Căci de unde va putea ști intelectul dacă stările subiective ale simțurilor sînt asemănătoare cu lucrurile sensibile, din moment ce intelectul însuși nu întîlnește lucrurile exterioare, iar senzațiile nu-i dezvăluie intelectului natura proprie a lucrurilor, ci numai stările lor subiective, după cum am arătat în modurile de suspendare a judecății. Căci așa cum cineva care 75
nu-l cunoaște pe Socrate, privind o reprezentare a lui, nu știe dacă imaginea este asemănătoare cu Socrate, tot astfel și intelectul, contemplînd stările subiective ale simțurilor și nevăzînd lucrurile exterioare, nu va ști dacă stările subiective ale simțurilor sînt asemănătoare cu lucrurile aflătoare în afară. Așadar, intelectul nu va putea judeca aceste obiecte în conformitate cu reprezentarea. Să acceptăm însă printr-o concesie că, 76

---

[15] Lacună completată de bine de rău de Mutschmann, trimițînd la p. 61, 19, 248 sqq.
[16] Definiție celebră a lui Zenon a reprezentării (φαντασία) : imprimare, τύπωσις, partea rațională și conducătoare a sufletului, ἡγεμονικόν.
[17] Formula lui Chrysippos : ἑτεροίωσις ἐν τῇ ψυχῇ în loc de τύπωσις mai grosolan.
[18] Pappenheim trimite la § 31.
[19] Adăugat de Mutschmann după trad. lat. Heintz respinge acest adaos.
[20] Prin „intelect" am tradus totodeauna διάνοια și în textele anterioare, după cum vom face și în cele ce vor urma.

pe lîngă faptul că reprezentarea este gîndită şi percepută, ea ar fi de aşa natură încît ar admite ca lucrurile să fie judecate în conformitate cu ea, măcar că argumentele noastre au dovedit tocmai contrariul. Deci sau vom da crezare oricărei reprezentări şi < vom judeca fie în conformitate cu orice senzaţie, fie cu o anume impresie. Dacă vom judeca în conformitate cu orice senzaţie, e evident că vom crede şi în reprezentarea lui *Xeniades* [21] >, conform căreia el zice că toate reprezentările sînt nedemne de încredere şi argumentul se anulează în sensul că nu sînt toate reprezentările de aşa
77 natură încît să se poată judeca lucrurile în conformitate cu ele. Dacă însă acceptăm numai unele reprezentări, cum vom putea decide că acestor anumite reprezentări se cuvine să le dăm crezare, iar celelalte nu merită încrederea noastră? Dacă se poate judeca fără reprezentare, atunci se va admite că reprezentarea este antrenată în mod inutil în judecată, din moment ce ei vor afirma că unele lucruri se pot judeca şi fără ajutorul ei. Dar dacă judecata se face împreună cu reprezentarea, cum vor concepe ei reprezentarea pe care o adoptă pentru judecarea celorlalte reprezentări?
78 Sau iarăşi vor avea ei nevoie de o altă reprezentare cu scopul de a judeca reprezentările celelalte; iar pentru judecarea aceleia vor avea nevoie de o alta şi aşa la nesfîrşit. Dar este imposibil a judeca lucrurile fără sfîrşit. Deci este imposibil să descoperim ce reprezentări trebuie să utilizăm drept criterii şi ce nu trebuie de loc să utilizăm. Deoarece, dacă, şi admiţînd că trebuie să judecăm lucrurile în conformitate cu reprezentările, în ambele cazuri argumentul este anulat, chiar întemeindu-ne pe faptul de a crede în toate reprezentările sau de a crede în unele ca fiind criterii, iar în altele nu, ambele presupuneri ducînd la concluzia că pentru judecarea obiectelor nu trebuie luate reprezentările drept criterii.
79 Au fost spuse pînă acum îndeajuns de multe lucruri, fiind ele prezentate în linii generale, împotriva criteriului în conformitate cu care sînt judecate obiectele [22]. Trebuie însă ştiut că nu a fost în intenţia noastră să afirmăm că criteriul adevărului este inexistent întrucît acest lucru ar fi dogmatic. Dar, deoarece dogmaticii par a fi dovedit, în mod probabil, că există un criteriu al adevărului, noi le-am opus argumente care par şi ele convingătoare, cum că susţinerile lor nu sînt în adevăr temeinice şi nici mai convingătoare decît contrariile acestora; ci, din cauza probabilităţii, care pare egală, a argumentelor noastre şi a celor propuse de dogmatici, concludem că trebuie să ne suspendăm judecata.

---

[21] Acest lung adaos, foarte necesar la textul manuscriselor, este făcut de Mutschmann după trad. lat. Ceva similar completează şi Bekker, la care în loc de Xeniades e pus Democrit. Dar după *Adv. math.*, VII 388, unde se află numele lui Xeniades, pare că trad. lat. are dreptate.

[22] În rezumat, Sextus consideră trei aspecte ale criteriului, pe care le-am putut numi subiectiv, instrumental şi obiectiv. Sub primul aspect, criteriul este subiectul care judecă lucrurile (ὑφ' οὗ), în primul rînd OMUL. Sub al doilea aspect, criteriul este sau sînt instrumentele cu ajutorul cărora subiectul, adică omul, judecă lucrurile (δι' οὗ), adică SENZAŢIA (αἴσθησις) şi INTELECTUL (διάνοια). Sub al treilea aspect, criteriul este modelul exterior, obiectul în conformitate cu care omul ca subiect, cu ajutorul senzaţiei şi intelectului, judecă lucrurile (καθ' ὅ), adică în primul rînd REPREZENTAREA (φαντασία). Sextus caută să dovedească prin toate cele trei aspecte că nu se poate ajunge la o cunoaştere neîndoielnică a lumii exterioare şi interioare. Concluzia: nu există un criteriu sigur al adevărului şi de aci suspendarea judecăţii.

Despre adevărat şi adevăr

Chiar dacă am admite prin ipoteză că există un criteriu al adevărului, 80
el se va dovedi că nu e de nici un folos şi este zadarnic — dacă ne vom
aminti, întemeiaţi chiar pe cele *afirmate de dogmatici*, că adevărul nu are
realitate, iar adevăratul este lipsit de substanţă. Iată cele ce avem de 81
amintit (*Stoic. fr.*, II 132 Arn). *Se spune că adevăratul se deosebeşte de
adevăr în trei privinţe : în esenţă, compoziţie şi potenţă. Mai întîi în esenţă,
deoarece adevăratul este un incorporal, căci el este o judecată logică* [23] *şi
expresie* [24], *pe cînd adevărul este un corp, căci este ştiinţa tuturor lucrurilor
adevărate pe care le declară, iar ştiinţa este raţiunea conducătoare* [25] *avînd
o anumită dispoziţie, aşa cum pumnul este mîna avînd o anumită dispoziţie,
iar raţiunea conducătoare este corp. Căci după ei (stoicii) este suflu. Acestea
diferă şi în compunere, întrucît adevăratul este ceva simplu, ca spre exemplu* 82
*„eu conversez", pe cînd adevărul se compune din cunoaşterea multor lucruri
adevărate. În potenţă, deoarece adevărul aparţine ştiinţei pe cînd adevăratul nu* 83
*în toate privinţele. De aceea se spune că adevărul există numai la înţelept, pe
cînd adevăratul se poate găsi şi la cel prost. Căci este cu putinţă ca prostul
să spună ceva adevărat.* Acestea sînt părerile dogmaticilor[26]. Dar noi, fiindcă 84
urmărim din nou să împlinim scopul pe care şi-l propune tratatul nostru,
vom îndrepta acum argumentele numai împotriva adevăratului, întrucît
în acesta este cuprins şi *adevărul, care este definit ca sistemul cunoaşterii
lucrurilor adevărate.* Din nou, deoarece unele din aserţiuni sînt mai gene-
rale, aserţiuni prin care punem în discuţie însăşi existenţa lucrului adevă-
rat, altele sînt mai speciale (*quae exponuntur Adv. dogm.* II 69—139),
aserţiuni prin care arătăm că adevăratul nu constă în sunet sau în expri-
mabil sau în mişcarea intelectului, socotim că pentru momentul de faţă
este de ajuns a înfăţişa aserţiunile mai generale. Aşa cum dacă se surpă
temelia zidului, sînt atrase în prăbuşire şi toate cîte se sprijină pe ele,
tot astfel, dacă este respinsă existenţa substanţială a adevărului, toate
abilităţile logice ale dogmaticilor sînt incluse în respingere.

Dacă există ceva prin natură adevărat

Deci din moment ce există contradicţie printre dogmatici cu privire la 85
adevărat — cum unii susţin că există ceva adevărat, iar alţii că nu există
nimic adevărat —, nu este posibil a decide cu privire la contradicţie,

---

[23] ἀξίωμα la stoici a judeca logic, ceea ce Aristotel numeşte λόγος.
[24] λεκτόν.
[25] ἡγεμονικόν la stoici am tradus aci cu „raţiunea conducătoare". Mai înainte am tradus şi cu „partea conducătoare", ceea ce nu este acelaşi lucru. Deci ἡγεμονικόν este „partea raţională conducătoare a sufletului omenesc" sau, mai bine zis, este „aspectul raţional conducător din suflet", întrucît sufletul la stoici nu are părţi deosebite şi este în întregime un suflu (πνεῦμα), cu o anumită dispoziţie (πῶς ἔχον), cu o anumită tensiune (τόνος).
[26] Stoicii.

întrucît cel ce spune că există ceva adevărat nu va fi crezut, dacă lucrul acesta el îl afirmă fără demonstrație — din cauza controversei. Iar dacă vrea să ofere o probă, dacă va fi de acord că este eronată, această probă nu va fi demnă de crezare ; iar dacă spune că demonstrația este adevărată, se va încurca în raționamentul cercului vicios [27], cerîndu-i-se o altă demonstrație cum că demonstrația anterioară este adevărată, și alta pentru aceea, pînă la infinit. Dar e imposibil să demonstrezi lucruri infinite la număr. Deci se conclude că e imposibil să cunoști că există ceva adevărat.
86 Mai departe, „lucrul" care se spune că e cel mai general dintre toate se spune că e sau adevărat, sau fals, sau nici fals, nici adevărat, sau și fals, și adevărat [28]. Deci, dacă vor spune că el e fals, atunci vor fi de acord că toate sînt false. Căci așa cum, din moment ce animalul este însuflețit, toate animalele individuale vor fi însuflețite, tot astfel dacă ceea ce este cel mai general din toate (adică „lucrul") este fals, atunci toate lucrurile individuale vor fi false și nimic nu va fi adevărat. De aici se va conclude că nimic nu e fals. Căci însăși propoziția că „toate sînt false" și că „există un lucru fals", odată stabilită pentru toate lucrurile, va fi falsă. Dacă este adevărat „lucrul", toate vor fi adevărate. De unde se conclude iarăși că nimic nu e adevărat, deoarece această afirmație însăși adică propoziția
87 „nimic nu este adevărat" — este „ceva" adevărat. Iar dacă „lucrul" este și fals, și adevărat, fiecare din lucrurile individuale va fi și fals și adevărat. De unde se conclude că nimic nu e adevărat prin natura sa. Căci ceea ce are o astfel de natură încît este adevărat nu putea fi cu totul fals. Dacă „lucrul" nu este nici fals, nici adevărat, se va acorda că și lucrurile individuale despre care se spune că nu sînt nici false, nici adevărate nu vor fi adevărate. Din aceste cauze, prin urmare, va fi non-evident dacă
88 adevărul există. Pe deasupra lucrurile adevărate sînt sau numai aparente, sau numai non-evidente, sau, dintre lucrurile adevărate, unele sînt non-evidente și altele aparente [29]. Dar nici una dintre aceste alternative nu e adevărată, după cum vom arăta. Deci nimic nu este adevărat. Dacă, prin urmare, lucrurile adevărate sînt numai aparente, se va spune sau că toate date simțurilor sînt adevărate, sau că numai unele. Dacă toate atunci argumentul este anihilat. Căci unora li se pare că nimic nu este adevărat. Dacă numai unele sînt adevărate, fără să fi judecat nu poate afirma cineva că aceste lucruri sînt adevărate, iar acestea false, și, folosindu-se el de un criteriu, va spune fie că acest criteriu este dat prin simțuri, fie că este non-evident. Non-evident nu poate fi criteriul cu nici un
89 chip. Rămîne deci că numai obiectele aparente sînt adevărate. Și, dacă este un lucru aparent, deoarece se cercetează care senzații sînt adevărate și care false, acest lucru aparent care este acceptat pentru judecarea senzațiilor va avea nevoie iarăși de un criteriu aparent, și acesta de altul,

---

[27] Ideile în fraza precedentă și în cea următoare nu sînt clar exprimate de Sextus. Pentru a demonstra că există ceva adevărat, trebuie ca ceva adevărat să preexiste demonstrației că există ceva adevărat. Deci demonstrația presupune existența a ceea ce trebuie demonstrat și aici e cercul vicios. A doua parte spune că o demonstrație are nevoie de o altă demonstrație cum că e adevărată, și aceasta merge la infinit.

[28] Tetralemă.

[29] Trilemă.

la infinit. Dar este imposibil să judeci o serie infinită. Deci este imposibil
de sesizat dacă numai datele simțurilor sînt adevărate. La fel și cel ce 90
afirmă că numai lucrurile non-evidente sînt adevărate nu va spune că
toate sînt adevărate — căci el nu va spune că este adevărat și că stelele
sînt în număr cu soț și că acestea sînt în număr fără soț (cf. infra § 231) —.
Și dacă numai unele lucruri non-evidente sînt adevărate, iar acestea
sînt false? Fără doar și poate nu printr-un criteriu aparent. Iar dacă
printr-un lucru neevident, cum noi cercetăm tocmai care dintre lucrurile
non-evidente este adevărat și care fals, va avea nevoie și acel lucru non-
evident de un alt lucru non-evident care să-l judece pe el, și acesta de un
altul, și pînă la infinit. De aceea lucrurile adevărate nu sînt nici cele non- 91
evidente [30]. Rămîne să afirmăm că, dintre lucrurile adevărate, unele sînt
aparente și altele non-evidente. Și acest lucru e absurd. Căci sau toate
lucrurile aparente și toate cele non-evidente sînt adevărate, sau sînt ade-
vărate unele lucruri aparente și unele lucruri non-evidente. Dar, dacă
afirmăm că toate, argumentul va fi iar anihilat, deoarece s-a admis că
este adevărată și afirmația că nimic nu este adevărat, iar adevărul va fi
admis cu privire la ambele afirmații: „stelele sînt în număr cu soț" și
„ele sînt în număr fără soț". Iar dacă unele din lucrurile aparente și unele 92
din lucrurile non-evidente sînt adevărate, cum vom judeca că unele din
cele aparente sînt adevărate și altele false? Dacă noi facem lucrul acesta
pe calea lucrului non-evident, argumentul merge la infinit. Iar dacă
printr-un lucru non-evident, deoarece lucrurile non-evidente au nevoie
de a fi judecate, acest lucru non-evident prin ce va fi judecat? ‹ Căci ›
dacă printr-o aparență vom ajunge la cercul vicios, iar dacă printr-un
lucru non-evident vom fi implicați în regresiunea la infinit. Trebuie argu- 93
mentat în mod similar și cu privire la lucrurile non-evidente. Cel ce în-
cearcă să le judece cu ajutorul unui alt lucru non-evident cade în argu-
mentația care merge la infinit. Cel ce face acest lucru cu ajutorul unei
aparențe sau luînd mereu o altă senzație cade în implicațiile regresiunii
la infinit; iar cine recurge la ajutorul unui lucru non-evident cade în
argumentația cercului vicios. Deci este fals a spune că dintre lucrurile
adevărate unele sînt date prin aparențe, iar altele sînt non-evidente.
Deci, dacă nici aparențele singure, nici lucrurile non-evidente singure nu 94
sînt adevărate, nici unele aparențe, nici alte obiecte non-evidente, urmează
că nimic nu e adevărat. Dar, dacă nu există nimic adevărat, iar criteriul
pare a folosi pentru judecarea adevăratului, atunci criteriul este fără de
nici un folos și zadarnic, chiar dacă ne-am învoi — printr-o concesie — că
criteriul posedă o anume realitate substanțială. Și dacă trebuie să ne sus-
pendăm judecata cu privire la chestiunea de a ști dacă este ceva adevărat,
urmează că cei care declară [31] *că dialectica este știința lucrurilor false,
adevărate și nici false, nici adevărate* se arată că vorbesc cu temeritate.
Întrucît criteriul adevărului a apărut ca îndoielnic, nu este posibil de a 95
afirma cu fermitate nimic nici despre lucrurile care par evidente, cum e

---

[30] După Epicur însă, singurele lucruri adevărate erau atomii, care fac parte din lucrurile neevidente.
[31] Stoicii.

cazul cu susținerile dogmaticilor, nici despre lucrurile non-evidente. Căci întrucît dogmaticii socotesc că înțeleg acestea pornind de la lucrurile evidente, dacă sîntem siliți să ne suspendăm judecata cu privire la lucrurile numite evidente, cum vom putea îndrăzni să rostim ceva despre
96 lucrurile non-evidente? Din numărul mare de lucruri care sînt, vom aduce obiecții [32] în mod special contra celor neevidente. Și întrucît acestea par că sînt înțelese și confirmate prin *semn* și *demonstrație* [33], vom menționa pe scurt că se cuvine să ne suspendăm judecata și cu privire la semn și cu privire la demonstrație. Vom începe cu semnul. Căci în adevăr demonstrația pare a face parte, ca gen, din semn.

Despre semn [34]

97 După *dogmatici unele dintre lucruri sînt foarte evidente, altele non-evidente, iar dintre cele non-evidente unele sînt o dată pentru totdeauna non-evidente, altele sînt non-evidente ocazional, iar altele non-evidente prin natura lor. Foarte evidente, spun ei, sînt cele care vin în cunoașterea noastră de la ele însele, cum este faptul că e ziuă; non-evidente o dată pentru totdeauna sînt cele a căror natură nu este de așa fel încît acestea să ajungă în înțelegerea*
98 *noastră, cum ar fi — de pildă — dacă stelele sînt în număr cu soț; non-evidente ocazional sînt cele care — ca natură — sînt evidente, dar din cauza unor împrejurări exterioare ne sînt neclare în mod ocazional, ca pentru mine acum cetatea atenienilor; non-evidente prin natură sînt lucrurile a căror natură nu este să ajungă obiect al percepției noastre clare, ca spre exemplu porii inteligibili. Căci aceștia nu apar niciodată prin ei înșiși simțurilor noastre, ci ar putea fi socotiți ca fiind cunoscuți — dacă și așa —*
99 *datorită altor lucruri, cum ar fi existența sudorii sau ceva asemănător. Ei spun că lucrurile cu totul evidente nu au nevoie de un semn. Căci ele sînt cunoscute de la sine. Dar nici cele non-evidente o dată pentru totdeauna n-au nevoie de un semn, deoarece dintru început ele nu pot fi percepute. Lucrurile non-evidente ocazional și cele non-evidente prin natură sînt cunoscute datorită semnelor lor, dar nu prin aceleași semne, ci lucrurile non-evidente ocazional se percep prin semne sugestive [35], iar cele non-evidente prin natură*
100 *se percep prin semne indicatoare* [36]. Deci dintre semne, după dogmatici, unele sînt sugestive, altele indicatoare. Ei numesc *semn sugestiv acela care fiind observat în mod evident, împreună cu lucrul semnificat — îndată ce cade sub simțuri —, în timp ce lucrul semnificat e non-evident, ne sugerează lucrul asociat cu semnul și care lucru nu este perceput pe dată în chip lim-*

---

[32] Cuvîntul ἐνίσταμαι are acest sens. Tradus de Pappenheim cu *Einwendungen machen.*

[33] Subliniate de Pappenheim pe drept, întrucît semnul și demonstrația vor face obiectul capitolelor următoare.

[34] Expunerile despre semn combat concepțiile despre semn ale stoicilor și mai cu seamă ale epicurienilor. Capitolul de față și cele următoare sînt foarte importante pentru cunoașterea acestor filozofii.

[35] ὑπομνηστικὰ σημεῖα și [36] ἐνδεικτικὰ σημεῖα noțiuni foarte importante pentru filozofiile postaristotelică, dogmatică, stoică și epicuriană. În cele ce urmează Sextus le explică în mod amplu.

pede, cum e cazul cu fumul și cu focul. *Semnul indicator*, după cum spun 101
ei, *este acela care nu este asociat în mod limpede cu lucrul semnificat, ci datorită naturii și constituției sale specifice semnifică lucrul al cărui semn este*; astfel, bunăoară, mișcările corporale sînt semne ale existenței sufletului [37]. [De aceea ei definesc acest semn astfel: *„semnul indicator este judecata logică inițială într-un silogism ipotetic valid, semn care servește pentru a da la iveală consecința"*] [38].

Considerînd apoi că sînt — cum am mai spus-o — două feluri de semne, 102
noi nu argumentăm împotriva fiecărui semn, ci numai împotriva categoriei indicatoare, cum pare să fie închipuită ea de dogmatici. Căci semnul sugestiv este verificat de experiența vieții, încît cineva, văzînd fumul, îl ia ca semnificare a focului și, văzînd cicatricea, spune că acolo a fost o rană. De aici nu numai că nu ne războim cu viața, ci sîntem aliații ei — — pentru că ne dăm asentimentul nostru nedogmatic la ceea ce este dat de ea ca vrednic de crezare, opunîndu-ne însă născocirilor individuale și ciudate ale dogmaticilor.

Acestea deci se potriveau, poate, a fi spuse în prealabil pentru lămurirea 103
obiectului cercetării noastre. În cele ce urmează vom păși la combaterea dogmaticilor, fără să ne străduim ca să arătăm cu orice preț că semnul indicator este inexistent, ci, mai mult, ca să amintim aparenta egală valabilitate a aserțiunilor aduse pentru existența și inexistența semnului indicator.

Dacă există un semn indicator

Deci semnul, după cele spuse despre el de către dogmatici, e de neconceput. 104
Astfel, bunăoară, stoicii, care par a-l fi definit exact (fr. II 221 Arn.), voind să stabilească noțiunea de semn, spun că *„semnul este judecata logică inițială într-un silogism ipotetic valid, semn care servește pentru a da la iveală consecința"*. Iar *judecata logică* ei o definesc (fr. II 193 Arn.) ca fiind *o expresie completă, constituind pentru sine o aserțiune, iar silogismul ipotetic valid este cel care nu începe cu o aserțiune adevărată ca să*

---

[37] ψυχή este principiul de mișcare în filozofia greacă. Orice lucru care are mișcare spontană are suflet: cerul, planetele, omul, animalele. Sufletul este invizibil, neevident, iar mișcarea este semnul indicator al existenței sufletului.

[38] Textul este acceptat ca al lui Sextus de Mutschmann, Philippsen și eliminat de Heintz, Natorp și Man. În adevăr, el întrerupe desfășurarea normală a expunerii prin introducerea acestei noi definiții a semnului indicator, deși ea este autentic stoică. Exemplu: „Dacă e ziuă, e lumină". Aceasta este o judecată ipotetică sau condițională de tip compus (σὺχ ἁπλοῦν). Judecata (ἀξίωμα) condițională se numește συνημμένον. Prima parte („dacă e ziuă") se numește inițială (προκαθηγούμενον în text, se spune și simplu ἡγούμενον). Partea a doua („e lumină") se numește terminală (λῆγον). După cum se vede, partea primă e semnul existenței părții a doua. Alte exemple mai precise: „dacă e rănit la inimă, va muri"; „Dacă femeia are lapte, înseamnă că a născut". În aceste exemple avem semne amintitoare. Un exemplu cu semnul indicator e dat în textul lui Sextus: „Dacă corpul se mișcă, înseamnă că are suflet" (e însuflețit). Deci definiția dată de textul lui Sextus a semnului indicator este valabilă pentru semn în general.

105 *termine cu una falsă.* Căci silogismul ipotetic începe sau cu o aserţiune adevărată şi termină cu o aserţiune adevărată, spre exemplu „dacă e ziuă, e lumină", sau începe cu o aserţiune falsă şi termină cu una tot falsă, ca spre exemplu „dacă pămîntul zboară, pămîntul e dotat cu aripi", sau începe cu o aserţiune adevărată şi termină cu una falsă, spre exemplu „dacă există pămîntul, atunci pămîntul zboară", sau începe cu o aserţiune falsă şi termină cu una adevărată, spre exemplu, „dacă zboară pămîntul, pămîntul există"[39]. *Dintre acestea,* ei spun că *este nevalabilă numai cea care începe cu o aserţiune adevărată şi termină cu una falsă, tot restul fiind vala-*
106 *bil. Ei numesc aserţiune premergătoare*[40] *numai pe aceea dintr-o propoziţiune ipotetică începînd cu o aserţiune adevărată şi care duce la o aserţiune terminînd cu un adevăr.* Şi sluşeşte să dea la iveală consecinţa, deoarece „această femeie are lapte" pare a fi lămuritoare a aserţiunii „această femeie a fost însărcinată", din silogismul ipotetic : „dacă această femeie
107 are lapte, ea a fost însărcinată". Acestea sînt opiniile stoicilor. Cît despre noi, scepticii, noi pretindem mai întîi că este non-evident dacă există ‹ceva› exprimabil. Căci, chiar dintre dogmatici, *epicurienii* (fr. 259 Us.) spun că *nu există ‹ceva›* exprimabil, pe cînd stoicii afirmă că există. Atunci cînd stoicii spun că există ceva exprimabil, folosesc simpla afirmaţie sau recurg la o demonstraţie. Dar, dacă ei fac o simplă afirmaţie, epicurienii le vor opune afirmaţia care spune că nu există ceva exprimabil. Iar dacă mai oferă în plus şi o demonstraţie, deoarece demonstraţia se compune dintr-un sistem de judecăţi exprimate şi fiindcă ea este compusă din expresii, nu va putea fi întrebuinţată pentru a confirma existenţa expresiei, deoarece omul care tăgăduieşte existenţa exprimabilului cum oare va fi de
108 acord că există sistemul compus din expresii? Cel care încearcă să stabilească existenţa expresiei din realitatea sistemului de expresii îşi propune să stabilească ceea ce este cercetat cu ajutorul a ceea ce e cercetat. Dacă deci este imposibil să stabilim fie pur şi simplu, fie pe calea demonstraţiei că o expresie există, este non-evident că există o expresie. Tot la fel
109 este îndoielnic că există judecată logică. Căci judecata logică este ceva exprimabil. Chiar dacă prin ipoteză s-ar admite că există ceva exprimabil, totuşi judecata logică se va dovedi a fi inexistentă, fiind compusă din exprimabile care mutual nu sînt coexistente. Astfel, bunăoară, în cazul lui „dacă e ziuă, e lumină", atunci cînd spun propoziţia „este ziuă", nu se află încă în existenţă „e lumină", iar dacă spun propoziţia „e lumină", nu mai există propoziţia „este ziuă". Deci dacă nu e cu putinţă să existe lucrurile compuse din anumite elemente în caz că mutual nu coexistă părţile lor, iar elementele din care este compusă judecata logică mutual
110 nu coexistă, atunci judecata nu are existenţă reală. Dar, ca să trecem şi peste această obiecţie, spunem că silogismul ipotetic valid se arată a fi incomprehensibil. Căci *Filon*[41] spune că *este un silogism ipotetic valid acela care*

---

[39] Avem deci aci o tetralemă.

[40] Aci deci se face deosebirea între προκαθηγούμενον ἀξίωμα, partea primă de la judecata ipotetică care începe cu o aserţiune adevărată şi termină tot cu o aserţiune adevărată. Pe cînd ἡγούμενον este termenul general pentru aserţiunea incipientă primă dintr-o propoziţie ipotetică.

[41] Din Larissa.

începe cu o aserțiune adevărată și nu se termină cu una falsă. Spre exemplu, în cazul că — de fapt — e ziuă și eu conversez, propoziția „dacă este ziuă, eu conversez". Diodor [42] susține însă că este o propoziție ipotetică validă *cea care nici n-a admis nici nu admite să înceapă cu un adevăr și să termine cu o eroare.* După acesta silogismul amintit acum [43] pare a fi eronat întrucît, fiind ziuă și eu tăcînd, începe cu un adevăr și se termină cu o eroare, pe cîtă vreme, silogismul „dacă elementele lucrurilor nu sînt 111
indivizibile, atunci elementele lucrurilor sînt indivizibile" pare adevărat întrucît începe cu o eroare, anume că „elementele lucrurilor nu sînt indivizibile", și — după Diodor — se va termina cu propoziția adevărată : „elementele lucrurilor sînt indivizibile". Alții însă [44], care introduc „conexiunea" sau „coerența", afirmă că *un silogism ipotetic este valid atunci cînd opusul consecinței sale contrazice propoziția sa antecedentă.* După aceștia silogismele de care am vorbit nu vor fi valide, pe cîtă vreme silogismul „dacă este ziuă, este ziuă" este adevărat.

Dar cei ce judecă după semnificația implicită spun că *silogismul ipotetic* 112
este adevărat cînd aserțiunea sa terminală este virtualmente conținută în aserțiunea inițială. Iar potrivit acestora silogismul „dacă este ziuă, este ziuă", ca și orice silogism care se repetă, va fi probabil fals [45].

Căci este imposibil ca orice obiect să se includă în el însuși pe sine. Deci 113
va părea, poate, imposibil de rezolvat și această controversă. În adevăr, nu vom cîștiga încrederea dacă preferăm pe vreuna din aceste vederi potrivnice una alteia — de care am vorbit —, nici fără demonstrație, nici cu demonstrație. Căci demonstrația pare a fi valabilă, dacă din combinarea premiselor [46] ei urmează concluzia [47] ei, așa cum urmează aserțiunea terminală aserțiunii inițiale, cum ar fi în felul următor : „dacă este ziuă, este lumină". Dar, de fapt, este ziuă. De aceea este lumină.

Dacă este ziuă este lumină ; este ziuă și este lumină [48]. Cercetînd noi cum 114
trebuie judecată succesiunea logică prin care se ajunge la aserțiunea terminală de la aserțiunea inițială, întîlnim modul de argumentare al cercului vicios. Căci pentru a fi demonstrată judecata silogismului ipotetic < trebuie > [49] ca concluzia demonstrației să decurgă logic din premise, așa cum am spus mai înainte. Și pentru ca iarăși demonstrația să fie demnă de încredere, silogismul ipotetic și succesiunea sa logică trebuie să se întemeieze pe o probă. Ceea ce e absurd. Deci silogismul ipotetic valid 115

---

[42] Diodor Cronos.

[43] E vorba de propoziția ipotetică luată ca exemplu ceva mai sus : „Dacă este ziuă, eu conversez". Dacă este într-adevăr ziuă, iar eu tac, atunci propoziția ipotetică începe cu o aserțiune adevărată și se termină cu una falsă.

[44] Stoicii ?

[45] „Dacă e ziuă, este noapte" (?). Textul este discutat. Bekker vrea să elimine pe ἀξίωμα, lucru la care se opune Man și trimite la *M.*, VIII 108.

[46] λήμματα după terminologia logicii stoice.

[47] συμπέρασμα după terminologia logicii aristotelice.

[48] Nu ni se par necesare introducerea unui < εἰ > și ștergerea unui [καί] făcută de Benson Mates.

[49] Am adăugat < δεῖ > după ἀποδειχθῇ și am pus infinitivul ἀκολουθεῖ<ν>.

este incomprehensibil. Dar şi aserţiunea iniţial prealabilă [50] este fără ieşire. *Căci aserţiunea iniţial prealabilă*, cum spun ei, *este aserţiunea iniţială într-un astfel de silogism ipotetic, care începe cu o aserţiune adevărată şi*
116 *termină cu o aserţiune adevărată.* Dacă semnul este dezvăluitor al aserţiunii terminale, sau este pre-evidentă aserţiunea terminală, sau este non-evidentă. Dacă însă e pre-evidentă, nu va avea nevoie de acel lucru care s-o dea la iveală, ci va fi înţeleasă o dată cu acesta şi nu va exista obiect semnificat de el. Iar dacă este non-evidentă aserţiunea terminală, întrucît cu privire la lucrurile non-evidente există o controversă nerezolvată — şi anume, care dintre lucrurile non-evidente sînt adevărate şi care false şi, în general, dacă este vreunul din ele adevărat —, va fi non-evident dacă silogismul ipotetic se termină cu o aserţiune adevărată. Este implicat aici şi faptul că este non-evident dacă aserţiunea iniţială din
117 silogismul ipotetic este o aserţiune iniţial prealabilă. Ca să depăşim şi această obiecţie, vom spune că semnul nu poate sluji pentru a da la iveală consecinţa, dacă lucrul semnificat se găseşte în relaţie cu semnul şi de aceea este înţeles o dată cu el. Căci relativele sînt înţelese împreună. Şi aşa cum dreapta nu poate fi înţeleasă înaintea stîngii, tot astfel şi invers şi aşa se întîmplă şi cu celelalte lucruri relative. Nici semnul nu va
118 putea fi înţeles înaintea lucrului semnificat, întrucît e semnificat. Dar dacă semnul nu este perceput înaintea lucrului semnificat, el nu va putea nici — în realitate — să dea la iveală ceea ce există o dată cu el şi nu este perceput după el. Prin urmare, şi din cele afirmate îndeobşte de către filozofii de altă părere decît noi, scepticii, putem încheia că semnul este neconceptibil. Căci aceia spun că semnul este relativ şi slujeşte pentru a da la iveală lucrul semnificat, pe lîngă care se afirmă că el există.
119 Prin urmare, dacă semnul există în relaţie şi pe lîngă lucrul semnificat, trebuie să fie perceput oricum împreună cu lucrul semnificat, aşa cum stînga cu dreapta, susul cu josul şi la fel celelalte relaţii. Dacă semnul slujeşte pentru a da la iveală lucrul semnificat, el trebuie — fără doar şi poate — să fie perceput mai înainte, pentru ca fiind cunoscut în prealabil să ne ducă la conceperea lucrului care e cunoscut prin mijlocirea lui.
120 Dar nu se poate să concepi un lucru cînd el nu poate fi cunoscut înaintea aceluia, dar care cu necesitate se impune să fie sesizat mai înainte. Deci este imposibil de gîndit un lucru care este o relaţie şi care slujeşte pentru a da iveală lucrul în legătură cu care este gîndit. Dar semnul se spune că este o relaţie şi dezvăluitor al lucrului semnificat. Deci este imposibil de conceput semnul.
121 Mai mult decît atît, trebuie spus încă ceva. Printre predecesorii noştri a existat o controversă, unii afirmînd că se află un semn indicator şi alţii fiind de părere că nu există nici un asemenea semn. Cel care spune că există un semn indicator, sau afirmă lucrul acesta fără demonstraţie, folosind pur şi simplu o aserţiune, sau îl susţine printr-o demonstraţie. Dacă va uza numai de aserţiune, nu va fi demn de încredere, iar dacă va voi

---

[50] Traducem τὸ προκαθηγούμενον cu „aserţiunea iniţial prealabilă" spre a o deosebi de τὸ ἡγούμενον, „aserţiunea iniţială" într-o judecată ipotetică oarecare. Mai departe se definesc aceste noţiuni cu toată precizia.

să demonstreze va implica în afirmaţie lucrul cercetat. Căci, deoarece se 122
spune că proba intră în categoria semnului, dacă se contestă că ar exista
un semn, se va contesta şi faptul că există demonstraţie, aşa cum prin
ipoteză, cercetîndu-se dacă există animalul, se cercetează concomitent
şi dacă există omul. Căci omul este un animal. Este însă absurd să încerci
a dovedi lucrul cercetat printr-un alt lucru pus şi el în discuţie sau
chiar datorită lui însuşi. Urmează că nici prin demonstraţie nu va putea
cineva să afirme pozitiv că există semnul. Dacă nu e posibil nici simplu, 123
nici cu ajutorul probei să faci o declaraţie pozitivă cu privire la semn,
urmează că este imposibil de a face o enunţare comprehensivă despre
semn. Dacă semnul nu este perceput cu exactitate, atunci nu se va putea
spune că el are capacitatea să indice ceva, din moment ce oamenii nu
au căzut la înţelegere nici în privinţa lui. De aceea nu va fi nici semn.
Pornind de aci şi conform acestui raţionament, semnul va fi nereal şi
neconceptibil.
Dar trebuie să mai spunem şi ceea ce urmează : semnele sînt aparente 124
numai sau non-evidente numai sau unele dintre semne sînt aparente, iar
altele sînt non-evidente [51]. Nici unul din acestea însă nu e valabil. Prin
urmare, nu există semn. Că toate semnele nu sînt non-evidente se dove-
deşte prin raţionamentul de mai jos. Lucrul non-evident, aşa cum afirmă
dogmaticii, nu apare simţurilor prin el însuşi, ci el impresionează simţurile
cu ajutorul altcuiva. Deci şi semnul, dacă ar fi non-evident, ar avea
nevoie de un alt semn non-evident, fiindcă după ipoteza pe care am făcut-o
semnul nu este aparent ; iar acesta va avea nevoie de un al treilea şi
aşa la infinit. De aceea este imposibil a concepe semnul ca fiind non-
evident. Iar pentru acest motiv nu va fi nici real, neputînd să semnifice ceva
şi să fie semn din pricina faptului că nu poate fi conceput. Dacă toate 125
semnele sînt aparente, deoarece semnul este un lucru relativ şi în relaţie
cu lucrul semnificat, iar relativele sînt sesizate concomitent, lucrurile
numite semnificative fiind sesizate împreună cu semnele aparente vor fi
şi aparente. Aşa cum dreapta şi stînga sînt concepute împreună şi nu se
poate afirma că ne apare mai curînd dreapta decît stînga sau stînga mai
curînd decît dreapta, tot astfel semnul şi lucrul semnificat fiind percepu-
te în acelaşi timp, nu trebuie spus că semnul ne apare mai curînd decît
lucrul semnificat. Dacă însă lucrul semnificat e aparent, nu va mai fi 126
semnificat, întrucît nu mai are nevoie de lucrul care semnifică şi îl dă la
iveală. Rezultă că, aşa cum dacă suprim dreapta dispare şi stînga, tot
astfel suprimînd lucrul semnificat nu mai poate exista nici semnul ; şi se
constată, în felul acesta, că semnul este nereal, dacă cineva ar declara 127
că semnele sînt doar aparente. Mai rămîne să vorbim de a treia posibi-
litate, anume că dintre semne unele sînt aparente, iar altele non-evidente.
Dar şi în felul acesta rămîn dificultăţi. Căci lucrurile despre care se spune
că sînt semnificate de semne aparente vor fi, după cum am spus mai
înainte, aparente şi nu au nevoie de un lucru care să le semnifice, nefiind
ele în nici un fel semnificate. De aci urmează că nici acelea nu vor fi
semne, întrucît nu semnifică nimic. Iar semnele non-evidente avînd 128

[51] Trilemă.

nevoie de lucrurile pe care le dau la iveală, dacă se afirmă că acestea sînt semnificate de lucruri non-evidente, argumentul va fi implicat în regresiunea la infinit, făcîndu-le pe acestea incomprehensibile şi, prin urmare, nereale, după cum am spus mai înainte. Iar dacă semnificarea se face prin lucruri aparente, lucrurile înfăţişate de simţuri vor fi percepute împreună cu semnele lor date prin simţuri, şi din această cauză vor şi fi nereale. Căci este imposibil ca un obiect să există realmente cînd prin natura sa el este şi non-evident şi aparent; iar semnele pe care le discutăm, fiind considerate prin ipoteză ca non-evidente, au fost găsite ca fiind
129 aparente, datorită întoarcerii argumentului. Deci, dacă nici toate semnele nu sînt aparente şi nici toate nu sînt non-evidente, nu se poate spune nici că unele din semne sînt aparente, iar altele sînt non-evidente, iar în afară de aceste ipoteze nu mai sînt posibile altele, urmează că semnele de care am vorbit vor fi nereale.

130 Aceste explicaţii puţine, din numărul mare posibil, vor fi suficiente momentan pentru a ne sugera non-existenţa unui semn indicator. În cele ce urmează vom prezenta şi argumentele cu privire la existenţa unui semn, pentru a stabili egala valabilitate a aserţiunilor contradictorii. Expresiile raportate cu privire la semn sau înseamnă ceva, sau nu înseamnă nimic. Şi dacă sînt fără semnificaţie atunci cum vor afecta
131 existenţa semnului ? Dacă au însă o semnificaţie, atunci există semnul.

Mai departe, aserţiunile cu privire la semn sînt sau demonstrative, sau nu sînt demonstrative. Dar, dacă sînt nedemonstrative, atunci ele nu demonstrează că semnul nu există, iar dacă sînt demonstrative, întrucît demonstraţia aparţine genului care e semnul, întrucît servesc pentru a da la iveală concluzia, va exista semnul. De aici se poate raţiona astfel: dacă există un semn, semnul există; iar dacă nu există un semn, tot există semnul. Căci faptul că nu există un semn se dovedeşte printr-o
132 demonstraţie care e tot un semn. Deci sau există un semn, sau nu există un semn. Deci există un semn. Acestui raţionament îi stă în faţă următorul: dacă nu există un semn, nu există semn. Şi dacă există un semn, adică ceea ce dogmaticii numesc a fi semn, tot nu există un semn. Căci semnul despre care este vorba, după conceptul lui, despre care se spune că este o relaţie şi că slujeşte să dea la iveală lucrul semnificat, a fost
133 găsit ca fiind ireal, aşa cum am stabilit mai înainte. Dar sau există semnul, sau nu există. Deci nu există semnul. Şi despre expresiile cu privire la semn să ne răspundă dogmaticii, replicînd argumentării noastre dacă ele semnifică ceva sau nu semnifică nimic. Căci, dacă ele nu semnifică nimic, existenţa semnului este neconfirmată. Iar dacă semnifică, atunci le va urma lucrul semnificat. Acest lucru înseamnă că există un semn. De aci însă urmează că ‹ nu › [1] există semnul, prin întoarcerea argumentului.

Pe scurt, întrucît asemenea argumente plauzibile sînt aduse atît pentru existenţa semnului, cît şi pentru non-existenţa lui, trebuie să declarăm că semnul „nu mai mult" există decît nu există.

---

[52] Adăugat de Kayser şi Pappenheim în traducerea lor.

Despre demonstrație

Acum este limpede din cele arătate mai sus că nici demonstrația nu este 134
un lucru asupra căruia există acord. Căci dacă cu privire la semn ne
suspendăm judecata, iar demonstrația este un semn, atunci se impune
cu necesitate suspendarea și cu privire la demonstrație. În adevăr vom
descoperi că argumentele în discuție cu privire la semn se potrivesc să
fie aplicate și la demonstrație, întrucît și aceasta pare a fi o relație și
slujind să dea la iveală concluzia. Iar din aceste proprietăți urmează
aproape toate cele arătate de noi cu privire la semn. Dacă însă trebuie 135
să discutăm separat și despre demonstrație, vom proceda la tratarea ei
în mod concis, căutînd mai întîi să clarificăm în cîteva cuvinte ce este
demonstrația. *Deci demonstrația este, după afirmația dogmaticilor, un ra-
ționament care cu ajutorul unor premise*[53] *acceptate dă la iveală pe calea
deducției o concluzie non-evidentă.* Ceea ce susțin ei va fi și mai limpede,
prin cele ce vom înfățișa mai jos. *Un argument este un sistem compus din* 136
premise și o concluzie. Se spune că premisele acestuia sînt judecățile[54]
adoptate prin consimțămîntul pentru stabilirea concluziei, iar concluzia[55]
este judecata stabilită de premise. Spre exemplu, în acest < argument >[56] :
„Dacă este ziua, este lumină. Dar este ziuă. Deci este lumină". Pro-
poziția „deci este lumină" e concluzia. Celelalte propoziții sînt pre- 137
misele. Dintre raționamente unele sînt concludente, altele neconclu-
dente. Concludente sînt atunci cînd silogismul ipotetic, care începe cu
o aserțiune îmbinată din premise și se termină cu concluzia, este valid.
Astfel, bunăoară, argumentul amintit mai sus este concludent, deoarece
combinația premiselor sale : „este ziuă" și „dacă este ziuă, este lumină"
este urmată de concluzia „este lumină", în silogismul : „Este ziuă, și
dacă este ziuă este lumină ; de aceea este lumină"[57]. Neconcludente
sînt raționamentele care nu sînt de felul celor arătate mai sus. Dintre
raționamentele concludente, unele sînt adevărate, altele nu sînt ade- 138
vărate. Adevărate sînt nu numai atunci cînd silogismul format prin
combinarea premiselor și a concluziei este valid, așa cum am spus mai
înainte, dar cînd [și concluzia][58] și combinația premiselor lui, care com-
binație este antecedentul silogismului, sînt de fapt adevărate. Iar combi-

---

[53] λήμματα termen stoic, poate indică și ambele premise, deși λῆμμα este prima premisă, care e o propoziție condițională, compusă dintr-o propoziție inițială (în gramatică πρότασις) și o a doua (în gramatică ἐπίδοις), iar a doua premisă e compusă din repetarea afirmativă a propoziției inițiale, deci prima premisă se numește πρόσθεσις.

[54] ἀξίωμα e termenul stoic pentru judecata logică, numită de Aristotel cu termenul λόγος.

[55] Aici avem termenul stoic ἐπιφορά, care se poate traduce eventual și cu „inferență". Urmează în manuscris imediat συμπέρασμα, termenul aristotelic pentru „concluzie", eliminat de Mutschmann după trad. lat., considerîndu-l probabil ca o glosă. În schimb Pasquali păstrează pe συμπέρασμα și șterge un ἀξίωμα care vine ceva mai departe, ceea ce se pare mai puțin firesc. Această interferență a terminologiei logice a celor două școli — stoică și aristotelică —, cu predominarea primei, cere o lectură și o interpretare atentă a textului grec.

[56] < λόγω > adăugat de Mutschmann după trad. lat.

[57] Am acceptat textul stabilit de Man.

[58] Eliminat de Man.

naţia este adevărată cînd are toate părţile sale adevărate, ca în cazul
139 următor : „Este ziuă, şi dacă este ziuă, este lumină". Nu sînt adevărate cele ce nu sînt astfel. Căci un argument de felul acesta : „Dacă este noapte, este întuneric. Dar este noapte. Deci este întuneric" este de bună seamă concluziv, deoarece silogismul care urmează este valid : „Este noapte, şi dacă este noapte, este întuneric ; deci este întuneric". Dar cînd este zi, nu mai este adevărat. Căci combinaţia antecedentă este falsă, anume că „este noapte, şi dacă este noapte, este întuneric", cuprinzînd falsa aserţiune iniţială „este noapte". Căci combinaţia care cuprinde ceva fals este falsă. De aci urmează ceea ce spun ei că un argument adevărat
140 este acela care din premise adevărate trage o concluzie adevărată. Iarăşi argumentele adevărate, unele sînt demonstrabile, altele sînt fără demonstraţie. Demonstrabile sînt cele care cu ajutorul lucrurilor pre-evidente conclud asupra ceva care nu e evident, iar cele care nu sînt de acest fel sînt fără demonstraţie. Spre exemplu, un raţionament [59] de acest fel : „Dacă este ziuă, este lumină", „Dar este ziuă. Deci este lumină" este fără demonstraţie. Căci aserţiunea „este lumină", care este concluzia lui, este pre-evidentă. Dar raţionamentul următor este demonstrabil : „Dacă curg sudorile prin epiderma corpului, există pori insensibili. Dar curg sudorile prin epiderma corpului, deci există pori insensibili" şi are
141 concluzia non-evidentă, anume că „există pori insensibili". Dintre raţionamentele care duc la o concluzie despre un lucru non-evident, unele ne duc numai pe cale formală prin intermediul premiselor la concluzie, iar altele atît pe cale deductivă şi în acelaşi timp prin dare la iveală. Spre exemplu, pe cale formală unele raţionamente par a se ataşa de credinţă şi amintire cum este următorul : „Dacă ţi-a spus ţie vreunul < dintre zei > că acesta se va îmbogăţi, se va îmbogăţi acesta. Acest zeu — indic prin ipoteză că ar fi Zeus — ţi-a spus că se va îmbogăţi cutare. Deci se va îmbogăţi cutare". Aici ne dăm adeziunea la concluzie nu din necesitatea
142 ce rezultă din premise, ci pentru că ne încredem în afirmaţia Zeului. Alte raţionamente ne duc la concluzie nu numai formal, ci şi prin dare la iveală, ca următorul : „Dacă curg sudori prin epiderma corpului, există pori insensibili. [60] Dar primul este adevărat. Deci este şi al doilea" [61]. Căci curgerea sudorilor descoperă existenţa porilor, fiindcă printr-un corp solid nu poate curge umezeala. Demonstraţia, prin urmare, trebuie să fie un argument care este deductiv şi adevărat, avînd o concluzie non-evidentă [şi] [62] descoperită prin puterea premiselor. De aceea demonstraţia se defineşte ca „un argument care, prin mijlocirea unor premise acceptate, descoperă pe calea deducţiei o concluzie non-evidentă" [63]. În aceşti ter-
143 meni obişnuiesc dogmaticii să clarifice concepţia despre demonstraţie.

[59] Pappenheim îşi dă osteneala să traducă peste tot λόγος cu *Rede*. Cuvîntul grec e prea complex pentru a admite o singură traducere, orice avantaj ar prezenta acest lucru : pentru acelaşi cuvînt aceeaşi traducere. Aci e redarea lui Pappenheim deosebit de forţată, deoarece aici λόγος înseamnă raţionament.

[60] Inteligibil, adică invizibil. Porii sînt indivizibili, deci daţi prin raţiune.

[61] Un mod schematic de a prezenta raţionamentul ipotetic la stoici. Iată forma completă : „dacă e primul, e şi al doilea. Dar primul este ; deci este şi al doilea".

[62] Şters de Kayser, omis de trad. lat.

[63] Definiţia aceasta a dogmaticilor, adică a stoicilor, este de reţinut.

Dacă există demonstrația

Faptul că demonstrația nu are existență reală se poate deduce din cele 144
ce afirmă dogmaticii, prin respingerea fiecăreia din susținerile implicate
în noțiunea ei. Astfel, bunăoară, argumentul este compus din judecăți,
iar lucrurile compuse nu pot exista decît prin elementele componente
care coexistă mutual cu lucrurile care le compun, cum este pre-evident
— dacă pornim de la cazul patului și al obiectelor similare. Dar părțile
unui argument nu coexistă mutual. Căci, atunci cînd exprimăm prima
premisă, nu există încă nici o a doua premisă, nici concluzia. Cînd o
exprimăm pe a doua, premisa anterioară nu mai există, iar concluzia
nu există încă. Iar cînd enunțăm concluzia, premisele ei nu mai au ființă.
Deci părțile argumentului nu coexistă mutual. De aci pare că și argu- 145
mentul este non-existent. Și în afară de acestea, argumentul concludent
este incomprehensibil. Căci dacă el este judecat după coerența premisei
ipotetice, iar coerența în această premisă este obiect al unei dispute în
care nu se poate lua o hotărîre și este — probabil — incomprehensibilă,
așa cum am amintit *în capitolul despre semn* (§§ 110 — 114), atunci și
argumentul concludent va fi incomprehensibil. *Dialecticienii* cel puțin 146
afirmă că *un argument este neconcludent din pricina inconsistenței sau a
deficienței, sau din pricina faptului că este înfățișat într-o formă greșită
sau din pricina caracterului prea încărcat.* Un exemplu de inconsistență
este acela în care premisele nu au coerență logică una cu alta și cu
concluzia, ca în argumentul: „Dacă e ziuă, este lumină. Dar, de fapt,
se vinde grîu în piață. Deci Dion se plimbă". Este cazul unei forme prea 147
încărcate, cînd găsim o premisă care e de prisos, peste logica argumen-
tului, cum ar fi bunăoară: „Dacă este ziuă, este lumină. De fapt este
ziuă, dar și Dion se plimbă. Deci este lumină". Din punerea într-o figură
greșită, atunci cînd figura argumentului nu este concluzivă, ca spre exem-
plu dacă ni se prezintă silogismele (corecte) — spun aceștia — următoa-
rele: „Dacă este ziuă, este lumină. Dar este ziuă. Deci este lumină" (și
altul): „Dacă este ziuă ‹ este lumină › [64]. Dar nu este lumină, deci nu
este ziuă", argumentul neconcluziv sună astfel: „Dacă este ziuă este
lumină. Dar este lumină. Deci este ziuă". Căci din moment ce premisa 148
majoră anunță că dacă antecedentul său există și consecventul său
există firește că, admițîndu-se aserțiunea inițială, este dedusă și aser-
țiunea terminală, iar dacă se suprimă aserțiunea terminală se suprimă
și aserțiunea inițială. Căci dacă aserțiunea inițială a existat și aserțiunea
terminală a existat. Dar, dacă se admite consecventul, nu se admite în
toate cazurile și antecedentul. De altfel, judecata ipotetică nu ne promitea
că aserțiunea terminală ar atrage după sine aserțiunea inițială, ci numai
că aserțiunii inițiale îi urmează aserțiunea terminală [65]. De aceea, argu- 149

[64] Adăugat de trad. lat.

[65] În logica clasică, formală, aristotelică, care e o logică a conceptului, judecata este compusă din două concepte legate între ele prin copulă sau printr-un verb. În logica stoică, care este o logică a propoziției, se numește propoziția ipotetică o judecată care este formată din două aserțiuni: „Dacă femeia are lapte, femeia a născut". După logica aristotelică avem aci două judecăți.

mentul care deduce consecventul din premisa majoră şi din antecedent este numit silogistic, precum şi argumentul care deduce opusul antecedentelor din premisa majoră şi din contrariul consecventului. Dar argumentul care, ca şi cel din exemplul citat mai sus, deduce antecedentul din premisa majoră şi din consecvent este neconcludent; deşi premisele (amîndouă) sînt adevărate, concluzia e falsă atunci cînd se vorbeşte de lumina de opaiţ fiind noapte. Căci (în cazul acesta) „dacă este ziuă, este lumină" este o judecată ipotetică (condiţională) adevărată, la fel şi adaosul (premisa) a doua: „dar este lumină", pe cînd concluzia „deci ‹ este › [66] ziuă" este falsă [67].

150 Prin deficienţă [68] este defectuos argumentul în care se lasă la o parte ceva din cele trebuincioase pentru obţinerea concluziei. Spre exemplu, aşa cum cred ei, ar fi valid acest argument: „Bogăţia este bună, sau rea, sau indiferentă. Dar ea nu este nici rea, nici indiferentă. Deci este bună"; este însă defectuos prin lipsă următorul raţionament: „Bogăţia este sau
151 bună sau rea. Ea nu este rea. Deci ea este bună". Deci, dacă voi arăta că — potrivit susţinerii lor — este imposibil să deosebim vreo diferenţă între raţionamentele neconcludente şi cele concludente, atunci am dovedit că raţionamentul concludent este incomprehensibil, încît sînt de prisos cercetările care nu ajung la nici un sfîrşit admise ‹ de › [69] ei în dialectica lor. Acest lucru îl dovedesc astfel:

152 Argumentul neconcludent din reaua înlănţuire s-a spus că se recunoaşte din faptul că premisele nu se deduc una din alta şi nici concluzia. Deci, deoarece cunoaşterii acestor legături deductive trebuie să-i preceadă aprecierea silogismului ipotetic, silogismul acesta este de nedecis, după cum am dovedit, şi ‹ de nejudecat › [70] va fi şi argumentul neconcludent din
153 reaua înlănţuire. Căci cel care declară că un argument e neconcludent din reaua lui înlănţuire, enunţînd numai o afirmaţie, va avea împotriva sa o altă aserţiune, anume cea contrarie celei enunţate mai înainte.

---

[66] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

[67] Dăm schema raţionamentului ipotetic silogistic din logica stoică:

	aserţiune iniţială	*aserţiune terminală*	
I Premisa 1 (judecată ipotetică)	„Dacă e ziuă,	este lumină".	
	ἡγούμενον	πρῶτον λῆμμα	λήμματα
II Premisa a 2-a numită şi adaos	„Dar este ziuă".	δεύτερον λῆμμα sau πρόσληψις	
	λῆγον		
III Concluzia	„Deci este lumină".	ἐπιφορά	

Aceasta este o figură concludentă. Altă figură concludentă:

„Dacă e ziuă, e lumină."
„Dar nu e lumină."
„Deci nu e ziuă."

Figura neconcludentă

„Dacă e ziuă e lumină."
„Dar e lumină."
„Deci e ziuă."

[68] Aici avem κατὰ παράλειψιν, ceea ce avem mai departe şi ce § 146 numeşte παρὰ ἔλλειψιν.

[69] Completat de Kayser, la fel trad. lat.

[70] Adăugat de Bekker, după Stephanus.

Dacă el va căuta să dovedească aceasta printr-un argument, i se va obiecta că trebuie mai întîi ca argumentul lui să fie concludent și după aceea să demonstreze că sînt lipsite de legătură premisele argumentului numit din reaua înlănțuire. Dar nu vom cunoaște dacă raționamentul are putere demonstrativă, dacă nu am acceptat mărturia unui silogism, prin care să decidem dacă concluzia urmează îmbinarea formată de premise. Și, astfel, nu vom putea să deosebim argumentul care este defectuos din reaua înlănțuire de cele neconcludente.

Vom da aceeași replică și celui ce spune că un raționament este defectuos 154
pentru că e pus într-o figură[71] greșită. Căci cel ce demonstrează că o figură este rea nu va avea un argument acceptat ca fiind concludent, prin care să fie în stare a conclude ceea ce afirmă. Virtualmente prin cele 155
spuse am combătut și pe cei care încearcă să demonstreze că există argumente neconcludente dintr-o deficiență. Căci dacă argumentul complet < și >[72] bine întocmit este de nejudecat, și cel cu deficiență va fi neevident. Și, încă, pe deasupra, cel ce vrea să dovedească printr-un argument ceva deficient, neavînd o mărturie acceptată pentru silogismul ipotetic, prin care să poată să judece coerența argumentului exprimat de el, nu va putea susține cu temei și dreptate că este deficient. Dar și 156
argumentul numit defectuos din pricina caracterului prea încărcat este de nedespărțit de cele care sînt probante. În ce privește argumentele avînd un caracter prea încărcat, precum și argumentele „nedemonstrabile"[73] atît de mult pomenite de stoici, se vor descoperi ca fiind neconcludente, iar dacă sînt doborîte, întreaga dialectică este răsturnată. Aceste argumente sînt acelea de care ei spun că nu trebuie demonstrate pentru a fi stabilite, că ele servesc drept probe pentru concludența celorlalte argumente. Că ele sînt prea încărcate va rezulta în chip limpede după ce vom fi înfățișat aceste argumente neprobante și, prin raționament, ne vom fi dovedit astfel susținerile.

< Deci >[74] ei (stoicii) au imaginația plină (*Stoic. fr.* II 241 sq. Arn.) de 157
multe argumente *fără demonstrație*, dar *prezintă* mai ales pe aceste *cinci, la care par a raporta pe toate celelalte. Primul argument este < cel care >[75] deduce consecventul din premisa majoră și antecedent, bunăoară: „Dacă este ziuă, este lumină. Dar este ziuă. Deci este lumină". Al doilea argument, este cel care deduce opusul antecedentului din premisa majoră și opusul consecventului, cum ar fi: „Dacă este ziuă, este lumină. Dar nu este lumină.*

---

[71] E vorba de figuri logice. Firește, aceste figuri ale raționamentelor ipotetice stoice sînt diferite de cele ale silogismului asertoric aristotelic.
[72] Completat de Mutschmann după trad. lat.
[73] ἀναπόδεικτος în mod normal înseamnă „nedemonstrabil" și „nedemonstrat". La stoici însă raționamentele ἀναπόδεικτοι înseamnă cele care nu au nevoie de o demonstrație, lucru clar exprimat și în fraza care urmează în text. De aceea traducem noi cu „fără demonstrație". §§ 157—158, unde se vorbește de cele cinci figuri de raționament pe care stoicii le consideră ca neavînd nevoie de demonstrație (ἀναπόδεικτοι); sînt foarte importante pentru cunoașterea logicii stoice. Cf. § 140 început, unde același fel de raționament este numit οὐκ ἀποδεικτικός, adică „fără demonstrație" = „neavînd nevoie de demonstrație".
[74] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.
[75] < τὸν > adăugat de Bekker.

158 *Deci nu este ziuă". Al treilea este cel care din negarea unei conjuncţii*[76] şi *a uneia din părţile ei se conclude cealaltă parte, ca de exemplu: „Nu este şi ziuă şi noapte. Dar este ziuă. Deci nu este noapte". Al patrulea fel de argument, care dintr-o judecată disjunctivă şi din afirmarea unei părţi din cele conjugate*[77] *conclude contradictoria celeilalte, ca spre exemplu: „Este ziuă sau este noapte. Dar este ziuă. Deci nu este noapte". Al cincilea este cel care dintr-o judecată disjunctivă şi contrariul*[78] *uneia din părţile conjugate conclude la afirmarea celeilalte, ca de exemplu: „Este ziuă sau este noapte. Dar nu este noapte. Deci este ziuă".*

159 Acestea sînt faimoasele argumente fără demonstraţie. Ele toate îmi par neconcludente prin faptul că sînt excesive. Astfel, bunăoară, pentru a începe cu primul raţionament, sau ajungem la un acord, sau altminteri, este non-evident că în premisa majoră „dacă este ziuă, este lumină" (aserţiunea „este lumină") urmează aserţiunii „este ziuă". Dar, dacă este non-evidentă, nu vom ajunge la un acord cu privire la premisa majoră. Dacă însă este pre-evident adevărul aserţiunii „este ziuă", va fi cu necesitate adevărată şi aserţiunea „este lumină", deoarece cînd spunem „este ziuă" urmează şi „este lumină", şi astfel un argument în această formă, „este ziuă, este lumină", este suficient şi premisa majoră „dacă este ziuă, este
160 lumină" este excesivă. Facem o obiecţie similară în cazul celui de-al doilea raţionament fără demonstraţie. Căci sau este posibil ca, existînd aserţiunea terminală, să existe aserţiunea iniţială, sau nu este posibil. Dacă este posibil, premisa majoră nu va fi validă. Dacă însă nu este posibil, îndată ce se impune aserţiunea „nu este consecventul", se afirmă aserţiunea „nu este antecedentul", iar premisa majoră este iarăşi excesivă, argumentul
161 în discuţie fiind: „Nu este lumină, deci nu este ziuă". Acelaşi raţionament este valabil şi pentru al treilea argument nedemonstrabil. Căci sau este pre-evident că nu e posibil ca cele două aserţiuni conjugate să coexiste mutual, sau este non-evident. Dacă este non-evident, nu vom admite negaţia conjuncţiei. Dacă este pre-evident, o dată cu admiterea uneia se anulează cealaltă şi negaţia conjuncţiei este excesivă, cînd noi raţionăm astfel: „este ziuă, deci nu este noapte". Argumente similare vom
162 aduce şi cu privire la a patra şi a cincea figură de raţionament fără demonstraţie. Căci sau este pre-evident că, în premisa disjunctivă, o aserţiune este adevărată, iar cealaltă falsă — ele fiind într-o completă contradicţie — , ceea ce proclamă judecata disjunctivă, sau este non-evident. Şi dacă e non-evident, nu vom admite judecata disjunctivă. Iar dacă e pre-evident raţionamentul, atunci cînd se admite una din aserţiuni este clar că cealaltă nu există, şi dacă se anulează una este evident că

---

[76] Judecata sau propoziţia (este acelaşi lucru = ἀξίωμα) conjunctivă se numeşte la stoici συμπεπλεγμένον. Aici avem negarea unei conjuncţii, (συμπλοκή), a unei judecăţi conjunctive, care este echivalentă cu judecata disjunctivă (numită διεζευγμένον): „nu este şi ziuă şi noapte" este egal cu „sau este ziuă, sau este noapte".

[77] Judecata disjunctivă = διεζευγμένον (sc. ἀξίωμα); părţile ei în disjuncţie, Sextus sau mai bine zis textul stoic de aci le numeşte conjugate (bineînţeles în disjuncţie, ἐπεζευγμένα).

[78] Contrariul traduce pe ἀντικείμενον. Bochenski vrea să citească ἀντιφατικός, negativul. Cum acest cuvînt lipseşte în tot acest ansamblu de texte, rămînem la lecţiunea manuscriselor. Acest cuvînt nu există în *Index*-ul lui Janáček.

există cealaltă, încît este suficient să prezentăm lucrurile astfel : „este ziuă ; deci nu este noapte", „nu este ziuă ; deci este noapte", iar judecata disjunctivă este excesivă.

Se pot spune lucruri asemănătoare despre silogismele numite categorice, 163
de care uzează mai cu seamă *cei din școala peripatetică*. Deci spre exemplu în argumentul : „Dreptatea este un lucru frumos. ‹ Dar › frumosul este și bun. Deci dreptatea este un lucru bun". Sau ajungem la un acord și este pre-evident că frumosul este un lucru bun, sau acest lucru se contestă și este non-evident. Dar dacă este non-evident nu se va admite în prezentarea raționamentului și din această cauză silogismul nu va duce la o concluzie. Iar dacă este pre-evident că tot ce este frumos este, și din toate punctele de vedere, bun, atunci — o dată cu enunțarea că acest lucru este frumos — se conclude și faptul că binele în sine este frumos, așa încît e suficientă formularea care urmează : „Dreptatea este un lucru frumos, deci dreptatea este un lucru bun" și este excesivă cealaltă premisă în care se spunea că frumosul este un lucru bun. La fel și în ratio- 164
namentul următor : „Socrate este om. Orice om este un animal. Deci Socrate este un animal". Dacă nu este pre-evident acest lucru că oricare om — orice ar fi el — este oricum și animal, premisa majoră nu va avea acordul nostru și nu o vom admite în enunțul raționamentului. Dacă 165
faptului că cineva e om îi urmează că el este și animal și că de aceea este adevărată, cu acordul tuturor, premisa că orice om este un animal, o dată cu afirmația că Socrate este om se conclude și că el este animal, încît este suficientă enunțarea „Socrate este un om, deci Socrate este un animal", așa că este excesivă premisa „orice om este animal". Se pot 166
întrebuința metode de argumentare asemănătoare cu cele precedente și în privința celorlalte moduri și figuri ale raționamentelor silogistice, așa încît nu stăruim deocamdată asupra lor.

În fine, deoarece sînt excesive aceste argumente pe care dialecticienii le consideră ca temei pentru silogismele lor, în ceea ce privește acest exces putem spune că întreaga dialectică este răsturnată de el, întrucît noi nu putem decide printr-o judecată asupra argumentelor prea încărcate și — pentru acest motiv — neconcludente, deosebindu-le de silogismele așa-numite concludente. Iar dacă unii dezaprobă argumentele cu *o* 167
singură premisă, ei nu vor fi mai demni de încredere decît *Antipatros* (*Stoic. fr.*, III 28 Arn.), care nu respinge asemenea argumente. Deci din cauzele expuse mai sus rezultă că argumentul numit concludent de către dialecticieni (= stoici) nu este judecat satisfăcător. Dar și „adevăratul" argument este de nedescoperit, atît din cauza celor spuse mai înainte, cît și pentru motivul că trebuie să se termine cu o aserțiune adevărată în toate privințele. Căci concluzia, cea declarată că este adevărată, este sau aparentă, sau non-evidentă. Aparentă nu e cu nici un chip. Căci n-ar 168
avea nevoie în acest caz să fie dată la iveală cu ajutorul premiselor, dacă ar fi perceptibilă de la sine și nu mai puțin aparentă decît premisele sale. Dar dacă este non-evidentă, deoarece cu privire la lucrurile non-evidente există o dispută care nu se poate lămuri prin judecată, după cum *am amintit mai înainte* — din care cauză ele sînt incomprehensibile —, va fi incomprehensibilă și concluzia argumentului așa-numit adevărat.

Dacă aceasta este incomprehensibilă, nu vom putea şti dacă deducţia este adevărată sau falsă. Deci vom rămîne în ignoranţă cu privire la chestiunea de a şti dacă argumentul este adevărat sau fals, iar argumen-
169 tul adevărat va fi de nedescoperit. Dar, ca să trecem şi peste aceasta, vom spune că argumentul care, prin lucruri pre-evidente, conclude cu privire la un lucru non-evident este de nedescoperit. Căci dacă concluzia decurge din combinarea premiselor ei, iar consecinţa şi aserţiunea terminală sînt relative şi relative faţă de antecedent, iar lucrurile în relaţie se percep — cum am arătat — simultan, dacă concluzia este un lucru non-evident, şi premisele vor fi non-evidente, iar dacă premisele sînt pre-evidente, atunci pre-evidentă va fi şi concluzia, întrucît este percepută în acelaşi timp cu premisele care sînt pre-evidente; astfel nu se va conchide de la pre-
170 evidente la non-evidente. Din aceste cauze, concluzia nu este dată la iveală de către premise, fie că este non-evidentă şi nu este percepută, fie că este pre-evidentă şi atunci nu are nevoie de nimic care s-o dea la iveală. Dacă acum se spune că demonstraţia este un argument pe cale de deducţie, adică concludent, care prin unele premise acceptate ca fiind adevărate dă la iveală o concluzie non-evidentă, noi am dovedit că nu există vreun raţionament nici concludent, nici adevărat sau care, cu ajutorul unor premise pre-evidente, duce la o concluzie, nici dezvăluitor al unei concluzii; este limpede, prin urmare, că demonstraţia este fără o bază reală.

171 Şi, după ce vom fi pornit la un nou atac, vom descoperi că demonstraţia este nereală şi de neconceput. Căci cel ce spune că există demonstraţie propune sau o demonstraţie generică, sau una specifică. Dar nu e cu putinţă de a propune nici demonstraţia generică, nici cea specifică, după cum vom arăta. Pe lîngă aceste două nu e posibil de gîndit vreo alta.
172 Deci nu poate cineva propune demonstraţia ca existînd în realitate. Într-adevăr, demonstraţia generică este fără o bază reală din următoarele cauze: sau are oarecare premise şi o oarecare concluzie, sau nu are. Dar dacă nu are, nu este nici demonstraţie. Dacă are premise oarecare şi o oarecare concluzie, deoarece orice lucru demonstrat astfel demonstrează ceva particular, demonstraţia va fi specifică. Deci nu există demonstraţie
173 generică. Dar nici specifică nu este. Căci sau se prezintă o demonstraţie cu un sistem format din premise şi concluzie, sau un sistem format numai din premise. Nici una din acestea nu este demonstraţie, după cum voi
174 arăta. Deci nu există demonstraţie specifică. Într-adevăr, sistemul format din premise şi concluzie nu este demonstraţie, mai întîi fiindcă avînd o parte non-evidentă, anume concluzia, va fi non-evidentă, ceea ce este absurd. Căci dacă demonstraţia este non-evidentă, ea însăşi va avea nevoie de ceva care s-o demonstreze, în loc să slujească ea pentru a dovedi
175 alte lucruri. Apoi, deoarece se spune că demonstraţia este o relaţie şi în relaţie cu concluzia, lucrurile în relaţie sînt concepute în relaţie cu alte lucruri, aşa cum susţin şi ei (dogmaticii); deci trebuie ca lucrul demonstrat să fie diferit de demonstraţie. Dacă lucrul demonstrat este concluzia, demonstraţia nu va fi gîndită împreună cu concluzia. Căci concluzia sau contribuie la demonstrarea ei însăşi, sau nu contribuie. Dar, dacă contribuie, concluzia se dă la iveală pe sine, iar dacă nu contribuie,

atunci este de prisos şi nu va fi parte a demonstraţiei, deoarece vom spune că demonstraţia este defectuoasă prin exces. Dar nici sistemul singur al premiselor nu poate fi demonstraţia. Căci cine ar putea spune că ceea ce e spus precum urmează : „Dacă este ziuă, este lumină. Dar este ziuă" [este lumină] este un argument sau că este o gîndire completă? Deci nici sistemul singur numai al premiselor nu este demonstraţie. Aşadar, nici demonstraţia specifică nu are fiinţă reală. Dar dacă nici demonstraţia specifică, nici cea generică nu există, iar pe lîngă acestea nu se poate concepe o altă demonstraţie, urmează că demonstraţia este fără o bază reală. 176

Se mai poate încă arăta că demonstraţia este fără o bază reală din următoarele : Dacă există demonstraţie, sau un lucru dat prin simţuri este dezvăluitor al unui lucru dat de simţuri , sau un lucru non-evident al unui lucru non-evident, sau un lucru non-evident al unui lucru dat prin simţuri, sau un lucru dat prin simţuri al unui lucru non-evident [79]. Dar nu se poate concepe nimic revelator al nici unuia din acele lucruri. Deci demonstraţia este de neconceput. Dacă un lucru dat de simţuri este revelator al unui lucru dat de simţuri, atunci lucrul revelat va fi în acelaşi timp şi aparent şi non-evident, aparent întrucît am presupus că e astfel, şi non-evident deoarece are nevoie de un lucru care să-l dezvăluie şi nu de la sine ne face să-l percepem în chip limpede. Dacă un lucru non-evident dă la iveală un lucru non-evident, el însuşi va avea nevoie de un lucru care să-l releve şi nu va fi dezvăluitor al altui lucru, ceea ce este străin de noţiunea probei. Din aceste cauze, lucrul non-evident nu poate fi demonstraţia lucrului pre-evident. Dar nici lucrul pre-evident al lucrului non-evident. Căci, deoarece face parte <din> lucrurile relative, iar lucrurile relative se percep unele în raport cu altele, fiind perceput o dată cu demonstraţia pre-evidentă, lucrul aşa numit demonstrat va fi pre-evident, încît argumentul este răsturnat şi nu se va dovedi că el, fiind pre-evident, va fi demonstrativ al lucrului non-evident. Deci, dacă nu există nici demonstraţie aparentă a unui lucru aparent, nici non-evidenţă a unui lucru non-evident, nici non-evidenţă a unui lucru pre-evident, nici pre-evidenţă a unui lucru non-evident — şi pe lîngă acestea ei spun că nu există nimic —, trebuie afirmat că demonstraţia este lipsită de o existenţă reală. 177 178 179

În afară de cele arătate mai sus, trebuie să spunem ceea ce urmează. Demonstraţia este obiectul unei controverse. Căci unii susţin că ea nici nu există ; aşa sînt cei ce spun că în general nu există nimic ; alţii pretind că există, cum fac majoritatea dogmaticilor. Noi însă, scepticii, credem „nu mai mult" că demonstraţia este decît că nu este. Şi de altfel demonstraţia cuprinde întotdeauna o dogmă, şi privitor la orice dogmă există neînţelegere, încît cu privire la orice demonstraţie este necesar să existe dispută. Căci dacă se ajunge la o înţelegere asupra demonstraţiei existenţei vidului se admite şi existenţa vidului ; în schimb, e limpede că oamenii care dispută cu privire la existenţa vidului contestă şi existenţa demons- 180 181

[79] Avem aci o tetralemă. Cu „lucru dat de simţuri" am tradus cuvîntul φαινόμενον, „ceea ce apare", „ceea ce apare ca vizibil, ca evident" şi credem că n-am greşit.

traţiei însăşi. Şi cu privire la celelalte opinii pentru care există demonstraţiile, se aplică acelaşi argument. Deci orice demonstraţie este contestată
182 şi în contradicţie. Şi astfel, deoarece demonstraţia este non-evidentă din cauza contradicţiei cu privire la ea, căci lucrurile contradictorii, — în măsura în care sînt contradictorii — sînt non-evidente, nu este de la sine evidentă existenţa sa, ci noi trebuie să o stabilim prin demonstraţie. Deci demonstraţia, prin care se stabileşte demonstraţia, nu va fi evidentă şi acceptată — căci acum cercetăm dacă există demonstraţie în general — şi, fiind ea obiect al disputei şi non-evidentă, va avea nevoie de o altă demonstraţie, iar aceasta de alta, la infinit. Dar e imposibil a demonstra o serie infinită. Deci este imposibil de a dovedi că există demonstraţia.
183 Dar nici prin semn nu se poate dezvălui ceva. Căci atunci cînd se cercetează dacă există un semn, iar semnul avînd nevoie de o demonstraţie pentru a se şti dacă există, se ajunge la implicaţiile cercului vicios, întrucît demonstraţia are nevoie de semn, iar semnul la rîndul său are nevoie de demonstraţie, ceea ce este absurd. Din aceste cauze nu este posibil de a judeca contradicţia cu privire la demonstraţie, întrucît judecata are nevoie de un criteriu, după cum am dovedit mai înainte. Şi de aceea, întrucît criteriul are nevoie de demonstraţia care să dovedească că există criteriul,
184 se ajunge iarăşi la încurcăturile raţionamentului circular. Prin urmare, dacă nici prin demonstraţie, nici prin semn, nici prin criteriu nu se poate arăta că există demonstraţie, şi aceasta nu este pre-evidentă nici prin ea însăşi, după cum am limpezit lucrurile, va fi incomprehensibil dacă există demonstraţia. Din această cauză demonstraţia e nereală. Căci se gîndeşte cu ajutorul demonstraţiei, iar a demonstra nu este cu putinţă fără de a
185 înţelege. De aceea nu va exista demonstraţia. Acestea, în linii generale, vor fi suficient spuse pentru critica demonstraţiei. Dar dogmaticii, susţinînd părerea contrară, spun că argumentele expuse împotriva demonstraţiei sînt sau probative, sau neprobative. Dacă în adevăr sînt neprobative, nu vor putea dovedi că nu există demonstraţie. Dar dacă sînt probative, aceste raţionamente însele implică existenţa demonstraţiei, răs-
186 turnînd argumentarea. De aci ei vor propune următorul raţionament: „Dacă există demonstraţie, există demonstraţie. Iar dacă nu există demonstraţia, există demonstraţia. Dar sau există demonstraţia, sau nu există demonstraţia. Aşadar, există demonstraţia". Cu aceeaşi intenţie, ei propun şi următorul raţionament: „Consecinţa contradicţiilor este nu numai adevărată, dar şi necesară. Or, următoarele aserţiuni sînt contradictorii: „există demonstraţie — nu există demonstraţie", din fiecare din ele urmează drept consecinţă că există demonstraţia. Deci există
187 demonstraţia". Dar noi putem contrazice aceste afirmaţii, ca spre exemplu: deoarece nu socotim că există vreun raţionament demonstrativ, vom spune că raţionamentele cu privire la demonstraţie nu sînt absolut demonstrative şi ele ne par plauzibile. Dar raţionamentele plauzibile nu sînt în mod necesar demonstrative. Dacă, de fapt, sînt şi demonstrative (ceea ce nu afirmăm pozitiv) sînt în toate privinţele şi adevărate. Dar sînt adevărate raţionamentele care conclud din premise adevărate [ceva adevărat]. Deci concluzia lor este adevărată. Aceasta era: „deci nu există demonstraţie". Deci este ‹adevărată› aserţiunea „nu există demons-

traţie", din conversiune. Dar raţionamentele pot, la fel ca medicamentele 188
purgative, care se elimină împreună cu materiile aflătoare în corp, să se anuleze împreună cu celelalte raţionamente aşa-numite demonstrative. Căci acest lucru nu este nepotrivit, întrucît şi expresia aceasta „nimic nu este adevărat" nu numai că anulează fiecare din celelalte lucruri, ci se respinge împreună cu acelea. Iar acest raţionament care urmează se poate dovedi neconcluziv : „Dacă există demonstraţie, există demonstraţie. Dacă nu există demonstraţie, există demonstraţie. Sau există, sau nu există. Deci există (demonstraţie), şi acest lucru se poate face prin mai multe argumente, dar pentru moment ajunge să dovedim aceasta prin următorul procedeu. Presupunînd că această premisă ipotetică este validă : 189
„dacă există demonstraţie, există demonstraţie", trebuie ca contradictoria consecventei sale, anume aserţiunea „nu există demonstraţie", să contrazică pe „există demonstraţie".
Căci aceasta este antecedenta[80] premisei ipotetice. Dar după ei (dogmaticii, adică stoicii) este imposibil ca o premisă ipotetică validă să fie compusă din două judecăţi contradictorii. Căci premisa ipotetică arată că dacă antecedenta este adevărată, consecventa este şi ea adevărată, pe cînd propoziţiile contradictorii, dimpotrivă, arată că, fiind una din ele — oricare — adevărată, este imposibil să fie adevărată cealaltă. Deci, dacă este validă premisa „dacă există demonstraţie, există demonstraţie", premisa „dacă nu există demonstraţie, există demonstraţie" nu poate fi validă. Iarăşi dacă noi admitem prin ipoteză că premisa „dacă 190
nu este demonstraţie, este demonstraţie" este validă, atunci propoziţia [„dacă][81] există demonstraţie" nu poate coexista cu aceea că „nu există demonstraţie". Dar dacă poate coexista, atunci nu este în conflict cu aceasta din urmă. Deci în judecata ipotetică „dacă există demonstraţie, există demonstraţie" contrara consecventei sale nu este în conflict cu aserţiunea iniţială a ei, încît nu va fi iarăşi validă această premisă, dacă 191
prima este socotită — prin consimţămînt — ca fiind validă. Din moment ce nu se contrazice „nu există demonstraţie" cu „există demonstraţie", atunci judecata disjunctivă „sau există demonstraţie, sau nu există demonstraţie" nu va fi validă. Căci judecata disjunctivă validă declară că una dintre aserţiunile ei este adevărată, pe cînd cealaltă sau celelalte sînt false sau sînt false şi în raport de contradicţie. Iar dacă disjunctiva este validă, se va descoperi iarăşi că este defectuoasă premisa ipotetică „dacă nu există demonstraţie, există demonstraţie", întrucît constă din aserţiuni care se contrazic. Deci premisele din raţionamentul de care am vorbit mai înainte sînt discordante, anulîndu-se reciproc.

---

[80] O propoziţie cu judecată ipotetică (după cum ne punem pe tărîm gramatical sau logic) este compusă mai întîi din propoziţia secundară începînd cu „dacă" (εἰ). Această propoziţie-aserţiune se numeşte în logica stoică τὸ ἡγούμενον, „conducătoare", pe care noi am tradus peste tot ca şi aci cu „iniţială" (în gramatică se numeşte protază, πρότασις), iar propoziţia a doua, principală, stoicii o numesc τὸ λῆγον, tradus de noi cu „terminală" (în gramatică se numeşte apodoză, ἀπόδοσις), în opoziţie cu care am tradus ἡγούμενον cu „iniţială", adică „care este la început şi conduce" judecata ipotetică. Această terminologie şi traducere de către noi trebuie reţinute pentru a cerceta şi înţelege textul lui Sextus.
[81] Eliminat de Man.

192 De aceea raţionamentul nu este valid. Dar nici nu se poate dovedi că se conclude ceva din aserţiuni contradictorii, deoarece dogmaticii nu au un criteriu al consecinţei logice sau al deducţiei, precum am dovedit-o (mai înainte).
Dar această discuţie este de prisos, de fapt. Căci dacă sînt plauzibile argumentele cu privire la demonstraţie — să concedăm lucrul acesta — sînt însă plauzibile şi criticile făcute împotriva demonstraţiei, ceea ce ne obligă — cu necesitate — să ne suspendăm judecata în privinţa „demonstraţiei" şi să spunem că demonstraţia există „nu mai mult" decît nu există.

Despre silogisme

193 De aceea poate că este de prisos să tratăm despre mult lăudatele silogisme, mai întîi fiindcă o dată cu problema existenţei demonstraţiei sînt răsturnate şi acelea — căci este evident că dacă demonstraţia nu există nu este loc nici pentru raţionamentul deductiv — şi apoi, şi din cele spuse mai înainte, *cînd noi ne-am opus* (§146 sqq) dogmaticilor, atunci cînd am discutat despre caracterul excesiv al unei demonstraţii, vorbeam despre o metodă prin care este posibil să se arate că toate argumentele
194 probative ale stoicilor şi ale peripateticilor sînt neconcludente. Ca adaos, poate că n-ar fi lucru nepotrivit să tratăm şi în special despre silogisme, deoarece îndeosebi cu privire la ele dogmaticii sînt foarte plini de ei. Deci se pot spune multe amintind că silogismele nu au o bază reală [82]. Însă în linii generale este suficient să facem uz de această metodă împotriva lor. Iar acum am să vorbesc despre argumentele axiomatice [83]. Căci dacă acestea vor fi anulate, se răstoarnă şi restul argumentelor, pentru că de la ele derivă caracterul probant al deducţiei acelora [84].
195 Premisa [85], bunăoară; „orice om este un animal" se stabileşte din cazurile particulare cu ajutorul inducţiei. Căci din faptul că Socrate, care e om este în acelaşi timp şi animal, şi de asemenea şi Platon şi Dion şi fiecare dintre indivizi, aceia trag concluzia că este posibilă afirmarea că orice om este un animal, în ideea că, dacă unul din indivizi apare în conflict cu ceilalţi, premisa universală nu este validă. Astfel, deoarece cele mai multe dintre animale mişcă falca de jos, iar numai crocodilul mişcă
196 falca de sus, nu este adevărată premisa „orice animal mişcă falca de jos". Şi atunci cînd se spune că „orice om este un animal, iar Socrate e om, deci Socrate este un animal", ei vor ca din premisa universală „orice

---

[82] ἀνυπόστατον traducem totdeauna cu „fără o bază reală".

[83] Adică raţionamente care nu au nevoie de o demonstraţie, ἀναπόδεικτον. Vezi notele anterioare cu privire la cele cinci raţionamente ipotetice care n-au nevoie de demonstraţie la stoici. Aici e vorba de silogisme deductive de tipul aristotelic, la care numai cele din figura I n-au nevoie de demonstraţia valabilităţii lor. Silogismele din celelalte figuri se demonstrează prin reducerea la figura I prin conversiune a judecăţilor şi alte metode cercetate în teoria silogismului.

[84] Adică din raţionamentele care n-au nevoie de demonstraţie.

[85] Aici Sextus revine, pe drept, la termenul aristotelic pentru premisa care e πρότασις, întrucît este vorba de silogism, pe cînd atunci cînd vorbeşte de raţionamentul ipotetic stoic întrebuinţează termenul stoic pentru premisă, care este λῆμμα.

om este un animal" să concludă premisa particulară „deci Socrate este un animal", premisă care, de fapt, stabilește — cum am mai spus-o — justețea premisei universale, pe cale de inducție. Așadar, ei ajung la raționamentul circular <fiindcă stabilesc premisa universală în mod inductiv>[86] prin mijlocirea fiecărui caz particular, <iar pe fiecare dintre premisele particulare deducînd-o>[87] din premisa universală în mod silogistic. La fel stau lucrurile cu privire la următorul raționament: 197
„Socrate este om, dar nici un om nu este patruped. Deci Socrate nu este patruped"[88]. Premisa „nici un om nu este patruped", ei (dogmaticii, adică peripateticii) vor s-o statornicească pornind de la cazurile individuale, în mod inductiv; dar, în același timp, urmărind să deducă prin silogism fiecare caz particular din universala „nici un om nu este patruped", ei intră în dificultățile cercului vicios[89]. La fel trebuie tratate și 198
celelalte raționamente numite de către peripatetici fără demonstrație. Dar și cele de acest fel: „dacă este ziuă este lumină, <dar este ziuă, deci este lumină>[90]". Căci propoziția „dacă este ziuă, este lumină" este în stare — spun ei — să ducă la concluzia „este lumină", iar pe de altă parte „este lumină" împreună cu „este ziuă" statornicește că „dacă este ziuă, este lumină". Căci premisa ipotetică, exprimată mai sus, n-a putut fi socotită validă decît constatîndu-se mai înainte că totdeauna „este lumină" coexistă cu „este ziuă". Deci, dacă trebuie să fie perceput mai 199
înainte că ori de cîte ori este ziuă este totodată și lumină, pentru a compune judecata ipotetică „dacă este ziuă, este lumină", iar prin această judecată ipotetică se conclude că dacă este ziuă este și lumină, atunci pe de-o parte coexistența împrejurărilor că este ziuă și este lumină este întărită de admiterea judecății ipotetice „dacă este ziuă, este lumină" (întrucît atîrnă de argumentul axiomatic înfățișat mai sus), iar pe de altă parte, din faptul coexistenței celor două împrejurări de care am vorbit, se ajunge la întărirea judecății ipotetice, așa încît și în acest caz eroarea raționamentului circular răstoarnă substanța argumentului.
Tot așa stau lucrurile și în privința următorului argument: „dacă este 200
ziuă, este lumină; dar nu este lumină; deci nu este ziuă". Căci, din faptul că se poate constata că există ziua fără să existe lumină, s-a crezut că este validă premisa ipotetică „dacă este ziuă, este lumină", încît, dacă vreodată — printr-o supoziție — s-ar ivi ziuă, fără să se ivească și lumină, s-ar spune că premisa este falsă. În ce privește argumentul axiomatic de care am vorbit mai înainte, anume că există ziuă, dacă nu există lumină, non-existența zilei cînd lumina este non-existentă, o dovedește premisa „dacă este ziuă, este lumină", încît fiecare dintre aserțiunile ei

[86] Lacună stabilită și completată verosimil de Bekker. Altfel textul n-are sens.
[87] Silogismul precedent cu concluzia „Socrate este un animal" este de figura I de tip BARBARA. Cel de față e tot de figura I de tip CELARENT. Premisele sînt așezate întîi cu minoră și apoi cu majoră. Silogismele de figura I n-au nevoie de demonstrație, ci numai cele aparținînd altor figuri.
[88] Cuvîntul πρότασιν lipsește în manuscris. Acesta e considerat de Schengin ca superfluu.
[89] ὁ διάλληλος λόγος (sau τρόπος τῆς ἀπορίας vezi mai jos § 199 ziua) etc. traducem cu raționamentul (sau modul de îndoială) reciproc (sau deci reciprocitate în cerc vicios, care expresie a revenit și va reveni de multe ori).
[90] Completat de Man, pe drept.

are nevoie ca cealaltă aserţiune să fie luată ca sigură, pentru a deveni
201 vrednică de încredere, prin mijlocirea argumentului circular. De altfel, ca urmare a împrejurării că unele lucruri nu pot exista simultan, ca spre exemplu ziua — să zicem — şi noaptea, negativa conjunctivei „nu este şi ziuă, şi noapte" şi disjunctiva „sau este ziuă, sau este noapte" s-ar putea socoti ambele ca fiind judecăţi valide. Dar <non> [91]-coexistenţa lor, a zilei şi a nopţii, dogmaticii o stabilesc atît prin negarea conjunctivei cît şi prin disjunctivă, argumentînd : „nu este şi ziuă, şi noapte. Dar este noapte. Deci nu este ziuă „sau" sau este ziuă şi noapte. Dar este noapte. Deci nu este ziuă sau „sau este ziuă, sau noapte. Dar este noapte. Deci
202 nu este ziuă", sau „nu este noapte ; deci este ziuă". De aici iarăşi noi concludem că dacă pentru întărirea judecăţii disjunctive şi a conjunctivei avem nevoie de o înţelegere prealabilă a lor şi că judecăţile cuprinse în ele sînt incapabile de coexistenţă, iar faptul că nu pot coexista ei cred a-l deduce prin judecata disjunctivă şi prin negarea conjunctivei, ne încurcăm în modul de argumentare circular, întrucît noi nu sîntem în stare să dăm crezare nici premiselor arătate mai sus fără a înţelege incapacitatea de coexistenţă a judecăţilor conţinute în ele, nici să ne asigurăm
203 de imposibilitatea de a coexista a lor înainte de a deduce concluzia silogismelor care se întemeiază pe aceste premise. În consecinţă, cum nu posedăm un principiu prin care să ne consolidăm încrederea noastră din cauza caracterului circular al argumentării, vom afirma că nici a treia, nici a patra, nici a cincea figură a silogismelor axiomatice — întrucît sînt formulate de ei (dogmaticii) — nu au o substanţă valabilă. Deocamdată, va fi de ajuns ceea ce am spus despre silogisme.

Despre inducţie

204 Cred, de asemenea, că se poate respinge uşor felul de argumentare al metodei inductive. Căci, deoarece ei (dogmaticii) vor ca *din cazurile individuale să dea crezare prin acest mod* (de a raţiona) *universalului*, ei vor face acest lucru fie parcurgînd toate cazurile individuale, fie unele. Dar, dacă numai unele, inducţia va fi nesigură, întrucît este posibil ca să fie în opunere cu universalul unele cazuri individuale care au rămas de o parte în inducţie. Iar dacă vor să ia toate cazurile individuale, osteneala lor este zadarnică, întrucît cazurile particulare sînt infinite şi indefinite. Aşa încît, în modul acesta, orice atitudine ar fi să adoptăm, se întîmplă — cred — că inducţia este infirmată.

Despre definiţii

205 Dar şi cu privire la arta de a trata *despre definiţii*, *dogmaticii* sînt înfumuraţi, fiindcă această artă ei o includ *în partea de logică a sistemului lor filozofic*. Prin urmare, ne propunem acum să vorbim ceva şi despre definiţii.

---

[91] Adăugat de ediţia din Geneva, 1621.

Cum dogmaticii sînt de părere că definițiile servesc la multe ei afirmă că
poți găsi două puncte mai de seamă ‹care› cuprind, poate, toată neces-
sitatea lor : căci, explică ei, *definițiile sînt necesare în toate cazurile, fie* 206
pentru înțelegere, fie pentru o învățătură metodică. Deci, dacă vom arăta
că ele nu-s de folos pentru nici una din aceste două, cred că vom răsturna
întreaga osteneală nefolositoare pe care și-au dat-o în această privință
dogmaticii. Ca să procedăm direct, omul care nu cunoaște obiectul defi- 207
nției nu este în stare să definească lucrul pe care nu-l cunoaște, iar cel
ce îl cunoaște, chiar încercînd să-l definească, nu a înțeles din definiție
lucrul de definit, ci a stabilit ca adaos definiția asupra lucrului pe care
l-a înțeles mai înainte ; în orice caz definiția nu este necesară pentru înțe-
legerea lucrurilor. Căci deoarece, voind să definim toate lucrurile, dintr-o
dată nu definim nimic, fiindcă ne încurcăm în regresiunea la infinit sau,
recunoscînd că unele lucruri le înțelegem și fără definiție, declarăm prin
aceasta că definițiile nu sînt necesare pentru înțelegerea (lucrurilor),
întrucît în felul în care am înțeles lucrurile nedefinite, noi vom putea
înțelege și toate lucrurile fără ajutorul definițiilor ; și astfel dintr-odată 208
sau nu definim nimic [din cauza implicării în regresiune la infinit] [92],
sau vom lămuri că definițiile nu sînt necesare. Pentru aceste motive însă,
vom ajunge să înțelegem că definițiile nu sînt necesare nici pentru o învă-
țătură metodică. Pentru că, așa cum cel ce a cunoscut primul un lucru l-a
cunoscut fără definiție, în mod asemănător și cel ce-l învață poate să-l
învețe și fără definiție. Mai mult decît atît, *ei* (dogmaticii) *judecă definițiile* 209
*după lucrurile definite și spun că sînt defectuoase definițiile care cuprind
ceva care nu se află la lucrurile de definit, fie că este vorba de toate, fie de
unele. Și iată deci pentru ce, dacă cineva spune că omul este un animal
dotat cu rațiune și nemuritor sau că este un animal dotat cu rațiune și mu-
ritor și cunoscător în ale gramaticii, deoarece dacă ne gîndim la prima defi-
niție nici un om nu este nemuritor și, cît privește a doua, unii oameni nu sînt
gramatici, afirmă aceștia oă definiția este defectuoasă.* Poate chiar defi- 210
nițiile sînt imposibil de judecat din cauza infinității lucrurilor indivi-
duale, în funcție de care ele trebuie să fie judecate. Apoi definițiile nu pot
contribui la înțelegerea și învățarea metodică a lucrurilor în funcție de
care ele sînt judecate — și în mod evident lucruri care sînt cunoscute în
prealabil —, iar dacă este astfel, aceste lucruri sînt și înțelese în prealabil.
Prin urmare, cum de nu ar fi ridicol să spui că definițiile sînt de folos
la înțelegerea și învățarea și clarificarea lucrurilor în general, ele care ne
angajează în atîta incertitudine ? Așa, bunăoară, ca să ne referim la un 211
exemplu ridicol, dacă cineva, dorind să afle de la cineva dacă a întîlnit
pe un om călare pe un cal și ducînd cu el un cîine, ar pune întrebarea
astfel : „o animal dotat cu rațiune și muritor, capabil să-și însușească
știința, întîlnit-ai un animal dotat cu rîs, cu unghiile late, capabil să-și
însușească știința politicii, așezat pe șalele unui animal muritor și nechez-
ător, tîrînd după sine un animal patruped lătrător ?". Cum oare n-ar
fi caraghios, făcîndu-l să rămînă de tot uluit pe omul căruia i se adresează
prin definițiile unui lucru așa de cunoscut ? Trebuie să spunem, prin urmare,

[92] Eliminat de Bekker ; la fel Pappenheim.

212 cît despre dogmatici, că *definiția* este inutilă, fie că s-ar spune că *este o judecată care printr-o scurtă explicație ne duce la conceperea lucrurilor subsumate cuvintelor*, cum este lămurit — nu este așa? — din cîte am arătat puțin mai înainte, sau că *este o judecată* care evidențiază *esența permanentă* [93] sau oricum vrea cineva să spună. Căci ei (dogmaticii), voind să explice ce este definiția ajung la o controversă fără ieșire, pe care din cauza planului lucrării mele o las deoparte acum, din moment ce este limpede că anulează definițiile <cele ce spuneam mai sus despre inutilitatea definiției> [94]. Pentru moment ajunge cele ce am spus despre definiții.

Despre diviziune

213 Deoarece *unii dintre dogmatici afirmă că dialectica este știința silogismului, inducției, definiției* <și diviziunii> [95], iar după capitolele despre criteriu, despre semn și despre demonstrație, am vorbit despre silogisme și inducție și despre definiție, socotim că nu este nepotrivit lucru să tratăm pe scurt și despre diviziune. *Diviziunea are loc*, zic ei, *în patru feluri: se divide sau denumirea în cele ce ea semnifică, sau întregul în părți, sau genul în specii, sau specia în indivizi.* Dar poate că e ușor de arătat că nu există o știință a diviziunii pentru nici una din acestea.

Despre diviziunea unui nume în lucrurile semnificate

214 Mai întîi, dogmaticii spun *că există știință pentru lucrurile naturale și nu pentru cele convenționale*, și aceasta pe bună dreptate. Căci știința vrea să fie un lucru sigur și neschimbător, pe cînd lucrurile convenționale sînt susceptibile cu ușurință și sînt înclinate să se schimbe; prin modificarea convențiilor, ceea ce este în puterea noastră se transformă și ele. Deci, deoarece denumirile își au sensul prin convenție — căci altminteri toți ar înțelege toate lucrurile semnificate prin cuvintele pe care le voim <și> [96] mereu prin altele —, cum ar fi cu putință să fie dialectica o știință a lucrurilor semnificatoare și semnificate, după cum cred unii (Epicur?)?

Despre întreg și părțile lui

215 Despre întreg și părțile lui vom trata și în ceea ce noi denumim tratatul nostru de fizică (= III 98 sqq), dar pentru momentul de față trebuie să ne ocupăm despre așa-numita diviziune a întregului în părțile sale.

---

[93] τὸ τί ἦν εἶναι expresie aristotelică pentru a spune „esența permanentă" a lucrurilor, cuvînt cu cuvînt „a fi ceea ce era".

[94] Completat de Mutschmann după trad. lat. Nu ni se pare absolut necesar. În trad. lat. s-ar putea să fie o completare explicativă a textului prea condensat.

[95] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

[96] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

Cînd cineva spune că decada este divizată în unu plus doi, plus trei și plus patru, decada nu este împărțită în acestea. O dată cu luarea primei părți a ei, ca să acceptăm prin consimțămînt aceasta — bunăoară unitatea —, nu mai există ca bază zecele, ci nouă, care e cu totul altceva în comparație cu zecele. Deci scoaterea și divizarea celorlalte numere nu mai 216
au loc pornind de la zece, ci de la alte numere, care se schimbă cu fiecare scădere. Și astfel poate că întregul nu ar fi susceptibil să fie divizat în așa-numitele părți ale lui. Căci, dacă se divide întregul în părțile lui, părțile trebuie să fie conținute în întregul lor, dar poate că totuși nu sînt conținute. Astfel — bunăoară — pentru a reveni iarăși la argumentul nostru cu zecele, aceia spun în general că nouă este o parte din zece. Dar și opt tot la fel. Deci zecele se divide în opt plus doi. Și șaptele la fel, și șase, și cinci, și patru, și trei, și doi, și unu. Așadar, dacă toate acestea 217
sînt conținute în zece, adunîndu-le cu zecele obținem cincizeci și cinci, deci în zece este conținut cincizeci și cinci. Dar acest lucru este absurd. Prin urmare, nu sînt cuprinse în zece așa-numitele părți ale lui și nici nu poate zecele să fie divizat în ele cum este un întreg în părțile lui, care părți nu se pot nicidecum constata că există în el. Aceeași obiecție ni se 218
ivește și cu privire la mărimi, dacă ar vrea cineva să divizeze, să zicem, o lungime de zece coți. Deci, pe cît se pare, nu este posibil a diviza întregul în părți.

Despre genuri și specii

Ne mai rămîne acum să vorbim despre genuri și specii, despre care vom 219
trata mai pe larg în alte capitole [97]. Vom spune, în rezumat, următoarele: dacă ei (dogmaticii) afirmă că genurile și speciile sînt concepte mentale, criticile [98] pe care le aducem facultății diriguitoare și împotriva reprezentării îi răstoarnă și pe ei. Dacă ei atribuie o existență proprie acestor genuri și specii, cum vor răspunde la obiecția noastră? Presupunînd că 220
există genurile, ele sînt sau atîtea la număr cîte și speciile lor, sau există un singur gen comun al tuturor așa-ziselor specii ale sale. Deci dacă există atîtea genuri cîte și speciile lor, nu va mai fi un gen comun, care să se dividă în specii. Dacă însă se afirmă că există un singur gen în toate speciile sale, atunci fiecare specie a lui participă la întregul ei gen sau la o parte a lui. Desigur, la întregul gen nicidecum. Căci este imposibil ca un obiect real să existe <în> alt lucru și alt lucru și să fie deopotrivă inclus în lucruri separate în așa fel ca să apară ca un întreg în fiecare din lucrurile în care se spune că există. Dacă participă la o parte din gen, atunci mai întîi fiecare gen nu va însoți specia, așa cum presupun ei [99], iar omul nu va fi un animal, ci o parte din animal — va fi substanță, dar nu va fi nici dotat cu suflet, nici cu simțuri. Apoi, se va spune că 221

---

[97] Nu se găsește tratat în altă parte.
[98] Pappenheim trimite la §§ 70 și 29.
[99] Aci Sextus discută pe larg problema participației dintre genuri și specii, de care s-a ocupat și Platon pe larg în prima parte a dialogului *Parmenide*.

toate speciile participă la aceeaşi parte a genului lor sau la altă parte, mereu alta, dar nu va fi posibil să participe la aceeaşi parte din cauzele de care am vorbit mai înainte. Dacă însă participă mereu la alta, atunci speciile nu vor fi asemănătoare între ele în ceea ce priveşte genul, ceea ce dogmaticii nu vor admite, iar fiecare gen va fi infinit, fiind divizat la infinit nu numai în specii, dar şi în indivizi, deoarece efectiv genul este văzut în aceştia împreună cu speciile lui. Căci Dion este numit nu
222 numai om, ci şi animal. Dacă aceste consecinţe sînt absurde, atunci fiecare specie nu participă nici la întregul gen, nici la o parte din acesta; şi cum se va putea spune că genul este unic în toate speciile lui, încît să se poată şi diviza în acestea? Poate că cineva nu va putea da un răspuns, afară numai dacă plăsmuieşte reprezentări înşelătoare, care vor fi anulate — cum o dovedesc atacurile scepticilor, care intervin în disputele de nere-
223 zolvat ale dogmaticilor. Mai mult decît atît: trebuie să spunem şi aceea că speciile sînt de un fel sau altul. Genurile lor sînt sau de un fel, sau altul, sau de un fel da, de altul nu, sau nici într-un fel, nici într-altul [100]. Astfel, deoarece dintre lucruri unele sînt corpuri, altele incorporale, iar unele sînt adevărate, altele false, unele albe — ca să zicem aşa —, altele negre şi unele foarte mari, altele foarte mici şi altele asemănătoare, quidditatea [101], spre exemplu, pe care unii o declară ca fiind genul suprem, va fi sau toate lucrurile, sau unele din părţi [102], sau nimic din acestea.
224 Dar dacă quidditatea nu este absolut nimic, nu va fi nici genul <şi> [103] cercetarea ajunge la sfîrşit. Dacă se va spune că e toate lucrurile, afară de faptul că această afirmaţie este imposibilă, fiecare dintre specii şi fiecare din indivizii în care este genul vor trebui să fie toate lucrurile. Astfel — după susţinerile dogmaticilor —, întrucît *animalul este o fiinţă dotată cu suflet şi simţuri*, se spune că fiecare din speciile sale este şi fiinţă, şi dotată cu suflet, şi dotată cu simţuri; tot astfel dacă genul este corp şi incorporal, adevărat şi fals, negru, să presupunem, şi alb, foarte mic şi foarte mare şi toate celelalte (contrarii) şi fiecare din specii şi din indivizi, el va fi toate lucrurile. Ceea ce se împotriveşte observaţiilor.
225 Prin urmare, lucrul acesta e fals. Dar dacă quidditatea este numai unele din lucruri, genul acestora nu va fi genul celorlalte; spre exemplu, dacă quidditatea este corp, ea nu va fi genul incorporalelor, iar dacă e animalul dotat cu raţiune, nu va fi genul animalelor iraţionale, încît nu va exista o quidditate incorporală sau o quidditate animal iraţional; şi lucrurile stau aşa şi în celelalte cazuri. Ceea ce este absurd. Deci genul nu este de o calitate şi de alta şi nici de o calitate, dar de alta nu şi nici nu poate fi [genul] [104] nici de o calitate, nici de alta. Dacă astfel stau lucrurile, nicidecum nu există genul. Dacă cineva va spune că genul este potenţial toate lucrurile, îi vom răspunde că un lucru existînd potenţial trebuie

---

[100] Trilemă.

[101] τὸ τί am tradus prin „quidditate". Sensul platonician aristotelician? τι este „tot ce e real", „lucrul" în toată generalitatea lui.

[102] După Pappenheim, „o parte" a contrariilor.

[103] Completat de noi. Mutschmann dă o completare mai mare: < iar dacă nu există nici genul>, ceea ce nu e necesar întrucît se poate subînţelege.

[104] Eliminat de Bekker.

să fie şi în act ceva. Spre exemplu, nu se poate să fie cineva potenţial gramatic fără a fi cineva în act. Deci şi genul dacă potenţial este toate lucrurile, îi întrebăm pe dogmatici atunci ce este el în act, şi astfel rămîn mai departe aceleaşi dificultăţi. Căci genul nu poate fi toate lucrurile contrare în act. Dar el nu poate fi nici doar unele lucruri în act, iar altele 226
potenţial doar, spre exemplu corp în act şi incorporal în potenţă. Căci potenţial este ceea ce este capabil să existe şi în act, iar corpul < fiind > [105] în act nu poate deveni incorporal în act; astfel, bunăoară, dacă < un > [106] corp este în act, nu este incorporal potenţial şi invers. Încît genul nu admite unele lucruri să fie în act şi altele doar în potenţă. Iar dacă nimic nu există cu totul în act, atunci nu există < nici ceva care să existe în potenţă > [107]. Deci nu există genul de care dogmaticii spun că se divide în specii.

Mai este un punct care merită să fie cunoscut. Căci aşa cum, deoarece 227
Alexandru şi Paris sînt aceeaşi persoană, nu este posibil ca aserţiunea „Alexandru se plimbă" să fie adevărată, dar „Paris se plimbă" să fie o aserţiune falsă, tot astfel dacă predicatul „om" este acelaşi pentru Theon şi Dion, denumirea de „om" care duce la compunerea judecăţii va face judecata sau adevărată pentru amîndoi, sau falsă pentru amîndoi. Dar se pierde din vedere următorul lucru: În cazul că Dion şade jos şi Theon se plimbă, atunci aserţiunea „omul se plimbă" spusă despre ultimul este adevărată, dar despre primul este falsă. Deci denumirea „om" nu este comună pentru amîndoi şi nu este pentru ambii aceeaşi, iar dacă este pentru amîndoi valabilă, atunci este particulară fiecăruia.

Despre calităţile comune

Aceleaşi lucruri se spun şi despre calităţile comune. Căci dacă una şi 228
aceeaşi calitate se află şi la Dion şi la Theon, cum ar fi însuşirea de a vedea, presupunînd că Dion a pierit, iar Theon supravieţuieşte şi vede, ei vor spune sau că vederea lui Dion care a pierit rămîne nepieritoare, ceea ce este de necrezut, < sau > [108] vor spune că aceeaşi vedere a pierit şi n-a pierit, ceea ce este absurd. Deci vederea cu care e dotat Theon nu e aceeaşi cu cea a lui Dion şi, dacă există amîndouă, fiecare dintre ele e particulară pentru fiecare dintre ei. Considerînd că aceeaşi respiraţie ar fi proprietate identică la Dion şi la Theon, n-ar fi cu putinţă să existe respiraţie în Theon, iar în Dion să nu mai existe. Dar este posibil să fie o respiraţie a celui ce a pierit şi o altă respiraţie a celui ce supravieţuieşte. Deci respiraţia celor doi indivizi nu este aceeaşi.

Despre lucrurile acestea, cele ce s-au spus sînt de ajuns pentru moment, în concizia lor.

---

[105] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.
[106] Adăugat de Mutschmann.
[107] Adăugat de Man. Completarea e acceptabilă.
[108] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.

Despre sofisme

229 Poate nu va fi nepotrivit să ne oprim puţin şi asupra sofismelor, deoarece
acei (stoicii) care sînt în admiraţia dialecticii spun că dialectica este necesară pentru a da pe faţă sofismele. Căci, dacă ei spun că dialectica este cea care discerne raţionamentele adevărate şi cele false, iar sofismele sînt raţionamente false, dialectica ar putea să deosebească şi să judece sofismele care sînt în paguba adevărului, din pricina aparenţei lor prin producerea unei convingeri de adevăr. De aci, în ideea că ne dau un ajutor în viaţa supusă fluctuaţiunilor, dialecticienii încearcă să ne înveţe cu toată rîvna noţiunea, deosebirile şi rezolvarea sofismelor zicînd : *sofism este un raţionament convingător şi care foloseşte artificii, încît face să fie acceptată concluzia care este sau falsă, sau comparabilă uneia false, sau non-*
230 *evidentă, sau neacceptabilă. Este falsă, bunăoară, în cazul sofismului :* „*Nimeni nu dă să bei o condamnare*[109]. *Dar este o condamnare să bei absint. Deci nimeni nu dă să bei absint*". *Alt exemplu unde concluzia e comparabilă uneia false, ca în cazul care urmează :* „*Ceea ce n-a fost posibil şi nu este posibil nu este absurd*". *Dar nu a fost posibilă, nici nu este posibilă aserţiunea « medicul, întrucît e medic, ucide »* < deci nu este absurdă aserţiunea
231 că medicul, întrucît e medic, ucide >[110]. *Mai departe, concluzia non-evidentă sună astfel :* „*Nu te-am întrebat pe tine ceva mai întîi şi nu sînt stelele în acelaşi timp în număr pereche. Dar te-am întrebat pe tine mai întîi ceva. Deci stelele sînt în număr pereche*". *Iată un exemplu de concluzie inacceptabilă, ca aşa-numitele solecisme :* „*Ceea ce vezi există. Dar vezi pe un dement. Deci există un dement*", *sau* „*ceea ce priveşti există. Dar*
232 *priveşti un loc inflamat*[111]. *Deci există un loc inflamat*"[112]. *După aceea ei încearcă să* [*vadă sau să*][113] *propună rezolvările sofismelor, anume că altceva s-a admis prin premise şi altceva se conclude. Căci s-a admis că nu se bea o condamnare şi că a bea absint este o condamnare, nu însă faptul însuşi de a bea absint. De aceea trebuie trasă concluzia :* „*Deci nimeni nu bea faptul de a bea absint*", *ceea ce este adevărat, pe cînd concluzia de mai înainte a fost :* „*Deci nimeni nu bea absint*", *care este*
233 *falsă, întrucît nu este trasă din premisele admise. Cu privire la al doilea caz de sofism, spun aceia că pare a ne abate într-o direcţie greşită, încît face pe cei neatenţi să ezite de a-şi da adeziunea la concluzie, cu toate că este adevărată concluzia, anume că* „*Nu este deci absurdă aserţiunea că medicul, întrucît e medic, ucide*". *Deci nici aceasta nu este o absurditate,*
234 *iar* „*Medicul, întrucît este medic, ucide*" *este o judecată. Abducţia*[114] *la con-*

---

[109] κατηγόρημα am tradus cu „condamnare". Pappenheim traduce cu „predicat". Am face următorul sofism : „Nimeni nu bea condamnarea de a bea cucută. Dar Socrate a avut condamnarea să bea cucută. Deci Socrate n-a băut cucută". Concluzia nesofistică este că „Socrate n-a băut *condamnarea* de a bea cucută".

[110] Completarea, necesară, este făcută de Bekker, comparînd mai departe textul din § 233.

[111] Să nu uităm că Sextus e medic şi dă aici exemple din practica lui.

[112] Concluzie falsă este că „există *un* (singur) dement", „există *un* (singur) loc inflamat".

[113] Eliminat de Mutschmann, omis în trad. lat.

[114] ἀπαγωγή e cuvîntul grecesc. Manuscrisul are ἐπαγωγή, „inducţie", schimbarea nu e necesară, întrucît este vorba aici de devierea de la inducţia justă, deci „abducţie".

cluzia non-evidentă, spun ei, provine din genul lucrurilor care se schimbă. Căci dacă nu se întreabă în prealabil nimic, după presupunerea făcută, atunci negativa premisei conjunctive este adevărată, pe cînd în realitate conjunctiva — adică premisa majoră — este falsă, prin aceea că s-a inclus în ea o propoziţie falsă, anume : „Te-am întrebat pe tine pentru prima dată". După ce s-a pus întrebarea, întrebare care este negaţia majorei, fiind adevărată propoziţia „te-am întrebat pe tine ceva, mai întîi", prin faptul că negaţia majorei s-a întrebat înaintea premisei minore, prima propoziţie în negaţia majorei devine falsă, pe cîtă vreme propoziţia falsă din majoră devine adevărată. Încît niciodată nu poate fi trasă concluzia dacă negaţia premisei majore nu coexistă ca premisă minoră. Argumentele solecistice 235
sînt ultima categorie — spun unii — de raţionamente care sînt introduse absurd, împotrivindu-se deprinderii de a vorbi. Deci astfel de lucruri spun *unii dialecticieni* despre sofisme, cu toate că alţii fac alte afirmaţii. Acestea, poate, vor fi de natură să măgulească auzul celor simpli, sînt însă de prisos şi rezultă dintr-o strădanie zadarnică. Probabil că noi sîntem în stare a vedea aceasta din cele ce s-au spus pînă acum. Căci am arătat că adevărul şi falsitatea nu se pot concepe, aşa cum îşi închipuie dialecticienii, din felurite motive, şi mai ales pentru că am respins dovezile de unde ar fi rezultat forţa silogismelor lor, anume demonstraţia şi argumentele axiomatice. Mai sînt multe alte obiecţii speciale cu privire la 236
punctul pe care ni l-am propus să-l discutăm, dar acum — pentru că trebuie să fim concişi — vom arăta doar ceea ce urmează mai jos. Cît priveşte sofismele pe care dialectica pare a fi cu deosebire în situaţia de a le putea combate, rezolvarea acelora este inutilă. Dar acelea a căror rezolvare este de folos, pe acelea dialecticianul nu le va putea rezolva, ci oamenii care, în fiecare ştiinţă, posedă experienţa legăturii dintre fapte. Astfel, bunăoară, ca să amintim aici unul sau două exemple, să presu- 237
punem că am prezenta unui medic[115] următorul sofism : „În cazurile de boli, în momentele de slăbire (a bolii) trebuie încercată puterea dietei felurite şi a vinului. În dezvoltarea oricărei boli, în primele trei zile se iveşte neapărat o slăbire. Deci este necesar ca în primele trei zile să se recurgă — îndeobşte — la o dietă alimentară variată şi la vin"[116]; în acest caz dialecticianul nu va putea spune nimic pentru rezolvarea sofismului, deşi aceasta ar fi de folos, pe cîtă vreme medicul îl va respinge, întrucît ştie că slăbirea se spune în două sensuri : mai întîi cu sensul general 238
de slăbire a bolii şi apoi cu acela de tendinţă spre ameliorare după criză, în condiţii locale limitate. Înainte de prima zi a crizei care revine la trei zile, are loc de cele mai multe ori o slăbire a crizei — în condiţii locale limitate —, dar nu pentru această slăbire (a bolii) se prescrie alimentaţia variată, ci pentru declinul (bolii) în forma lui generală. De aceea va spune medicul că premisele sînt discordante, întrucît în prima premisă se consideră alt declin, adică al întregii boli, iar în a doua se ia altul, anume declinul crizei parţiale. Iarăşi, în cazul că cineva suferă de febră, din cauza 239

[115] Eliminat de Mutschmann.

[116] Să nu uităm că Sextus Empiricus este medic. Următorul exemplu este tot medical. Vezi prin urmare § 237—240.

unei puternice obstrucţii, propunîndu-se un argument în forma următoare : „Contrariile sînt leacul contrariilor ; contrariul comprimării de
240 faţă este recele ; deci recele e leac potrivit contra obstrucţiei", dialecticianul se va declara satisfăcut cu acest argument, dar medicul care ştie să deosebească stările de boală fundamental persistente şi care sînt simptomele unor asemenea stări va spune că argumentul de mai sus nu se aplică la simptome — desigur, dacă se tratează cu ceva rece fierbinţeala ce poate să devină şi mai mare —, ci el se aplică la stările morbide persistente, dar constipaţia este permanentă, dar cere nu comprimarea, ci modul de tratare care destinde, iar fierbinţeala, în schimb, simptom care este o rezultantă, nu este legată fundamental de boală şi deci răceala nu
241 se arată a fi leacul potrivit. Tot astfel cu privire la sofismele care cer o respingere utilă, *dialecticianul* nu va avea nimic de obiectat — presupunînd că i-am înfăţişa astfel de raţionamente : „Dacă nu este adevărat în acelaşi timp *că ai coarne frumoase şi că ai coarne, înseamnă că ai coarne.*
242 *Dar n-ai coarne frumoase şi ai coarne. Deci ai coarne*". *„Dacă un lucru se mişcă, el se mişcă sau în locul în care este, sau în locul în care nu este. Dar el nu se mişcă în locul în care este — căci în acest caz ar sta pe loc —, dar nici în locul în care nu este — cum oare ar putea un lucru săvîrşi ceva acolo unde nu se află cîtuşi de puţin. Deci nimic nu se mişcă".*
243 *„Se iveşte ori realul, ori inexistentul. Dar realul nu se iveşte — el este —. Dar nici inexistentul nu se poate ivi. Căci ceea ce se iveşte suferă ceva,*
244 *pe cînd inexistentul nu suferă nimic. Deci nimic nu se iveşte". „Zăpada este apă solidificată. Iar apa este neagră. Deci zăpada este neagră"* [117]. Şi cineva, colecţionînd asemenea fleacuri, îşi încruntă sprîncenele şi mînuieşte dialectica şi caută să ne dovedească cu toată seriozitatea cu demonstraţii silogistice că se iveşte ceva, că se mişcă ceva, că zăpada este albă şi că nu avem coarne, deşi ar fi fost poate suficient să opunem adversarilor evidenţa (simţurilor) pentru a spulbera afirmaţia lor pozitivă, prin evidenţa contrarie, de egală valabilitate cu argumentele lor, evidenţă pe care ne-o dau aparenţele. De fapt, ca să dăm un exemplu, un anume filozof [118] fără a spune un cuvînt s-a apucat să umble ; iar oamenii — care urmează calea obişnuită a vieţii — întreprind călătorii pe uscat şi pe mare şi construiesc corăbii şi case şi procreează, fără a se sinchisi de argumentele împotriva
245 mişcării şi naşterii. Se pomeneşte un cuvînt de duh al lui *Herophilos* [119] medicul. El trăia pe vremea lui *Diodor* [120], care, vădindu-şi grosolănia în privinţa dialecticii, obişnuia să înfăţişeze argumente sofistice împotriva mişcării, ca şi a multor alte lucruri. Odată scrîntindu-şi umărul, Diodor s-a dus la Herophilos ca să-l vindece, iar acesta glumind cu el i-a spus : „Umărul a căzut fie în locul unde era, fie în locul unde nu era. Dar el n-a putut cădea nici în locul unde era, nici acolo unde nu era.

---

[117] Aceasta era argumentarea lui Anaxagora.

[118] Acest lucru l-a făcut Antistene, fondatorul şcolii cinice.

[119] Herophilos din Calcedon, elevul lui Praxagoras din Cos, care a fondat şcoala pneumatică de medicină. Herophilos a fondat şcoala de medicină din Alexandria, fiind vestit, împreună cu urmaşul său Erasitratos din Ceos.

[120] Diodor supranumit Cronos, filozof din şcoala megarică, celebru prin argumentul său numit ὁ κυριεύων, dominatorul". Vezi viaţa lui la Diog. Laert., II 111—112.

Deci umărul n-a căzut". Atunci sofistul l-a rugat cu stăruință să sfîrșească o dată cu astfel de raționamente și să-i aplice tratamentul potrivit, după regulile artei medicale. Eu, unul, sînt încredințat că este 246
suficient să ne trăim viața urmînd experiența comună și fără prejudecăți dogmatice, acceptînd observațiile și anticipațiile comune tuturor oamenilor, suspendîndu-ne judecata în privința nefolositoarelor afirmații pe care le fac dogmaticii și care sînt nespus de îndepărtate de nevoile vieții. Prin urmare, dialectica nu poate respinge nici un sofism care poate fi în mod util respins, pe cîtă vreme respingerea tuturor sofismelor pe care le poate respinge dialectica, această rezolvare a lor este inutilă. Și de aceea dialectica este inutilă în privința respingerii sofismelor. Iar dacă cineva pornește chiar de la spusele dialecticienilor, va putea 247
arăta pe scurt că argumentele lor tehnice cu privire la sofisme sînt de prisos. Dialecticienii afirmă că *trebuie pornit la studierea artei dialectice nu pur și simplu pentru a cunoaște ce se poate deduce și din ce, dar mai cu seamă pentru a ști să deosebești cu ajutorul raționamentelor deductive pe cele adevărate de cele false. Și spun* [121] *deci că dialectica este știința lucrurilor adevărate și false și a celor care nu sînt nici adevărate, nici false* [122]. 248
Întrucît ei înșiși afirmă că raționamentul adevărat este cel care din premise adevărate ajunge la o concluzie adevărată, o dată cu stabilirea unui raționament care are o concluzie falsă vom ști că el este fals și nu vom da asentimentul nostru. Căci argumentul însuși trebuie sau să fie ilogic, sau să cuprindă premise care nu sînt adevărate. Cele ce vom înfățișa mai 249
jos au să limpezească lucrurile. Concluzia falsă în argument fie că rezultă din combinația formată de premisele sale, fie că nu rezultă. Dar dacă nu rezultă atunci nu va exista nici argument întemeiat din punct de vedere logic. Căci un argument este concludent — spun ei (*Stoic. fr.*, II 239 Arn.) — atunci cînd concluzia lui rezultă din combinarea formată de premisele sale. Iar dacă rezultă concluzia falsă, este necesar ca și combinarea formată de premisele lui să fie falsă, în conformitate chiar cu tratatele lor tehnice. Căci ei afirmă că eroarea, și nicidecum adevărul, decurge din premise false. Faptul că argumentul neconcludent sau nea- 250
devărat — după ei — nu este nici demonstrativ apare limpede din cele spuse mai înainte. Așadar, înfățișîndu-ni-se un argument în care concluzia e falsă, ne vom da seama — deopotrivă — și că nu este adevărat, și că argumentul nu este concludent, prin faptul că este falsă concluzia, și-i vom refuza asentimentul, chiar dacă nu știm de unde-i vine înșelăciunea. Căci așa cum refuzăm să acceptăm că sînt adevărate jocurile pe care le fac scamatorii și știm că ei ne înșală, chiar dacă nu ne putem da seama în ce fel ne înșală, tot astfel nu dăm crezare argumentelor care — deși plau- 251
zibile — sînt totuși false, chiar dacă nu recunoaștem în ce fel sîntem înșelați. Cum apoi se spune că *sofismul nu duce numai la falsitate, dar și la alte absurdități*, trebuie să discutăm această chestiune mai pe larg. Argumentul propus ne duce sau la o concluzie ce nu poate fi acceptată, sau la una de așa natură încît sîntem obligați s-o admitem. În al doilea caz,

[121] Subiect e Poseidonius după Diveles din Magnezia, la Diog. Laert., VII 62.
[122] Trilemă.

nu e absurd ca noi s-o acceptăm. Dacă însă ne duce la ceva inadmisibil, nu vom fi obligaţi să ne dăm adeziunea la o absurditate în mod pripit, fiindcă apare ca plauzibilă, ci, mai degrabă, oamenii care ne propun un asemenea argument trebuie să renunţe la el, fiindcă ne obligă să ne dăm adeziunea la lucruri absurde — desigur, dacă ei sînt hotărîţi să nu flecărească în felul unor copii, ci ei să caute, aşa cum pretind, adevărul. Căci
252 aşa cum, dacă există un drum care duce la o prăpastie, nu ne repezim noi înşine în ea, pentru că se află un drum care duce la prăpastie, ci noi evităm drumul acela din pricina prăpastiei, tot astfel, dacă există un argument care ne duce la o concluzie a cărei absurditate este mărturisită de toată lumea, nu vom accepta absurdul de dragul argumentului, ci argumentul acesta noi îl vom evita din cauza absurdităţii lui. Cînd este
253 pus în discuţie un argument de felul acesta, ne vom suspenda judecata la fiecare premisă şi apoi, după ce vom fi considerat întregul argument, vom trage concluzia pe care o vom găsi potrivită. Şi dacă *Chrysippos şi discipolii lui dogmatici* (fr. II 275 Arn.) declară, atunci cînd este pus în discuţie soritul [123], că, argumentul înaintînd, *trebuie să ne oprim şi să ne suspendăm judecata, spre a evita implicarea într-o absurditate*, de bună seamă lucrul acesta se cuvine să-l facem noi, scepticii, cînd suspectăm vreun lucru absurd, şi anume să nu ne dăm o aprobare pripită la premisele puse în discuţie şi să ne suspendăm judecata la fiecare punct,
254 pînă isprăvim cu întregul argument înfăţişat nouă. Şi noi, pornind, fără să ne facem păreri (prealabile), de la observaţia vieţii, evităm astfel argumentele înşelătoare, pe cînd dogmaticii vor fi incapabili să distingă sofismul de argumentul care pare că este prezentat în mod corect, dacă ei apreciază dogmatic că forma argumentului este sau nu este întemeiată din punct de vedere logic şi de asemenea dacă premisele sînt adevărate
255 sau nu. Căci am amintit mai înainte că ei nu sînt în stare să priceapă argumentele valabile din punct de vedere logic şi nici să judece că un lucru este adevărat, dacă nu au un criteriu şi o demonstraţie care să se impună acceptării generale, după cum am arătat din chiar afirmaţiile lor. Aşa stînd lucrurile, este de prisos să tratăm în mod tehnic despre sofisme, de care dialecticienii fac atît de mult caz.
256 [124] Lucruri asemănătoare spunem şi despre clasa amfiboliilor. Căci dacă *amfibolie se numeşte expresia care are două sau mai multe înţelesuri*, iar *expresiile îşi au înţelesurile prin convenţie*, atunci cîte sînt amfiboliile a căror soluţie este folositoare, adică cele care se întîlnesc în domenii practice, acestea vor fi rezolvate de cei deprinşi în fiecare artă, aceştia avînd o experienţă personală a drumului convenţional adoptat de ei pentru
257 folosirea termenilor care indică obiectele semnificate. În schimb însă dialecticianul nu va fi capabil de acest lucru, ca spre exemplu, în cazul următoarei amfibolii: „În timpul cînd boala a trecut de culminaţie, se va administra un regim mai variat şi vin". Chiar şi în treburile noastre

[123] Soritul care înseamnă „grămada" arată imposibilitatea de a fixa unde începe grămada: cu 1, cu 2, cu 3... cu 10? şi aşa mai departe.

[124] Unii autori fac să înceapă aici al 23-lea şi ultim capitol al cărţii a doua a *Schiţelor pyrrhoniene*, intitulat *Despre amfibolii*.

Vezi spre exemplu traducerea lui Pappenheim.

obișnuite îi vedem pînă și pe sclavi deosebind amfiboliile, cînd li se par a fi de folos. De bună seamă, dacă un stăpîn are sclavi cu același nume și va porunci să fie chemat — să zicem — sclavul Manes, presupunînd că este un nume comun pentru sclavi, sclavul căruia i s-a poruncit acest lucru se va informa care dintre ei cu numele Manes este. Iar dacă cineva are mai multe feluri de vinuri deosebite și va porunci sclavului : „Toarnă-mi mie vin ca să beau", la fel sclavul va căuta să afle din care vrea să-i toarne. Astfel, faptul de a cunoaște ce lucru este de folos în fiecare domeniu 258
al experienței va face să se distingă amfiboliile. Totuși, dacă unele amfibolii nu sînt legate de experiențe practice, ci țin de părerile dogmaticilor și sînt probabil nefolositoare pentru o viață lipsită de dogmatism, față de acestea dialecticianul, comportîndu-se conform vederilor sale speciale, va fi de asemenea silit să-și suspende judecata —, ca urmare a criticilor pe care le pornim noi, scepticii —, pentru că opiniile sale sînt strîns legate cu lucruri non-evidente, incomprehensibile și poate chiar non-substan- 259
țiale. Dar despre subiectul acesta vom trata mai încolo. Dacă vreun dogmatic va încerca să contrazică cele spuse de noi, va consolida argumentul scepticilor, dînd mai multă greutate suspendării judecății cu privire la chestiunile în discuție, ca un rezultat al contradicțiilor de nelămurit și al interminabilelor probleme disputate. După toate cîte am vorbit mai sus cu privire la amfibolii, încheiem acum cu aceasta a doua carte a noastră de *Schițe pyrrhoniene*.

Cartea a III-a

Următoarele materii sînt tratate în cartea a III-a a Schițelor pyrrhoniene

Despre partea fizică (a filozofiei), p. 117 ● Despre principiile eficiente, p. 117 ● Despre zeu, p. 117 ● Despre cauză, p. 119 ● Dacă există o cauzalitate a ceva, p. 120 ● Despre principiile materiale, p. 122 ● Dacă corpurile sînt comprehensibile, p. 124 ● Despre amestec, p. 128 ● Despre mișcare, p. 129 ● Despre mișcarea tranzitivă, p. 129 ● Despre sporire și micșorare, p. 133 ● Despre scădere și adăugare, p. 133 ● Despre transpunere, p. 135 ● Despre întreg și parte, p. 135 ● Despre schimbarea naturală, p. 136 ● Despre naștere și pieire, p. 137 ● Despre repaus, p. 138 ● Despre spațiu, p. 139 ● Despre timp, p. 142 ● Despre număr, p. 144 ● Despre partea etică (a filozofiei), p. 148 ● Despre lucrurile bune, rele și indiferente, p. 148 ● Dacă există vreun lucru bun, rău sau indiferent prin natură, p. 150 ● Ce este așa-numita artă de a trăi, p. 152 ● Dacă există o artă de a trăi, p. 159 ● Dacă se ivește (prin natură) la oameni arta de a trăi, p. 162 ● Dacă arta de a trăi se poate învăța, p. 162 ● Dacă există ceva ce se poate învăța, p. 162 ● Dacă există cel care predă și cel care învață, p. 163 ● Dacă există un fel de a învăța, p. 164 ● Dacă este de folos arta de a trăi aceluia care o posedă, p. 166 ● De ce scepticul citeodată obișnuiește să prezinte argumente slabe cu privire la puterea de a convinge, p. 167 ●

< Deci > [1] despre partea logică a ceea ce se numește filozofie schița pe care 1
am prezentat-o este suficientă.

Despre partea fizică (a filozofiei)

Urmînd aceeași metodă de expunere în cercetarea pe care o vom întreprinde în legătură cu diviziunea fizică a filozofiei, nu vom respinge fiecare din afirmațiile dogmaticilor pe subiecte, ci vom încerca să răsturnăm susținerile care au un caracter mai general, pentru că în ele sînt incluse și celelalte (particulare). Ne propunem a începe deci cu doctrina principiilor.

Despre principiile eficiente

Cum cei mai mulți sînt de acord că principiile se împart în materiale și eficiente, argumentarea noastră va porni cu tratarea celor eficiente. Căci, pretind aceia, acestea sînt superioare celor materiale.

Despre zeu

Astfel, pentru că majoritatea lor a declarat că zeul este cauza cea mai 2
eficientă, vom începe investigația noastră cu zeul, după ce în prealabil vom fi spus aceasta : urmînd vederile comune în privința vieții, pretindem fără dogmatism că zeii există și că îi onorăm pe zei și că le atribuim prestiința ; iar împotriva pripei dogmaticilor argumentăm în felul următor. Cînd noi concepem obiecte, trebuie să gîndim esențele lor, cum ar fi — bunăoară — dacă ele sînt corporale sau incorporale. Tot așa se întîmplă și cu formele lor. Căci nu va putea cineva gîndi calul fără să-i fi cunoscut în prealabil forma calului.
De bună seamă, trebuie să concepem că obiectul conceput există undeva. 3
Deoarece, apoi, unii dintre dogmatici afirmă că zeul are o existență corporală, iar alții că este incorporal, iar unii spun că are formă omenească, alții că nu, și — apoi — unii susțin că zeul există în spațiu, alții că nu, iar dintre cei ce admit că el există în spațiu, unii spun că este în interiorul universului, iar alții în exteriorul lui, cum putem noi să ajungem la o concepție a zeului, cînd oamenii nu sînt de acord cu privire la substanța, la forma și nici în privința locului din spațiu unde s-ar afla ? Se cere, mai întîi, ca dogmaticii să se pună de acord și să consimtă că zeul are cutare sau cutare natură, și apoi, după ce ne vor fi schițat natura sa,

[1] Completat de Mutschmann după trad. lat. (*quidem igitur*).

atunci să ceară de la noi să ne formăm o anumită concepţie despre zeu. Cîtă vreme însă ei sînt în dezacord — şi neînţelegerea lor nu poate ajunge la un sfîrşit —, noi nu vom fi în stare să gîndim vreo noţiune pe care
4 ei s-o accepte, socotind-o neîndoielnică. Dar ei spun că, atunci cînd concepem ceva nepieritor şi fericit, considerăm că zeul este lucrul acesta. Ar fi însă o naivitate să procedăm aşa.

‹ Căci › [2], întocmai cum omul care nu-l cunoaşte pe Dion nu este în stare nici să conceapă proprietăţile care-i aparţin lui — care este Dion —, la fel şi noi, deoarece nu cunoaştem substanţa zeului, nu vom putea nici afla,
5 nici concepe proprietăţile sale. În afară de cele amintite, să ne spună dogmaticii ce este fericirea ; este, oare, o activitate conformă cu virtutea şi care are preştiinţa celor ce îi sînt subordonate sau inactivitatea şi faptul de-a nu avea nici o îndeletnicire şi de-a nu prilejui nici o activitate altuia. Căci şi în această privinţă ei, neînţelegîndu-se şi neputînd ajunge la o hotărîre, au făcut ca fericirea să fie pentru noi un lucru de negîndit şi, pentru acest motiv, zeul însuşi.

6 Chiar dacă zeul este obiectul unui concept, este totuşi necesar să ne suspendăm judecata în privinţa existenţei sau a inexistenţei lui, dacă luăm în considerare cele ce afirmă despre zeu dogmaticii. Căci existenţa zeului nu este pre-evidenţă. Căci, dacă zeul ar cădea de la sine, nemijlocit, sub simţurile noastre, dogmaticii ar fi fost de acord cu privire la esenţa zeului, caracterul său şi locul unde se află. De fapt însă neînţelegerile lor fără sfîrşit au făcut şi fac ca zeul să ne apară nouă ca non-evident şi ca avînd
7 nevoie să fie demonstrat. Deci cel ce ‹ demonstrează › [3] că zeul există demonstrează aceasta fie cu ajutorul unui lucru pre-evident, fie cu ajutorul unui lucru non-evident. Dar, dacă lucrul prin care se demonstrează că există zeul este pre-evident şi cum lucrul care demonstrează este conceput împreună cu lucrul demonstrat, din care cauză este înţeles o dată cu el, aşa cum am stabilit, atunci existenţa zeului va fi pre-evidentă, fiind concepută o dată cu lucrul care demonstrează şi este pre-evident. Dar existenţa zeului nu este pre-evidentă, aşa cum am arătat. Deci nu se
8 demonstrează cu ajutorul unui lucru pre-evident. Dar această demonstraţie nu se face nici cu ajutorul unui lucru non-evident. Căci, dacă este non-evident faptul care poate dovedi existenţa zeului, avînd el însuşi nevoie de demonstraţie, şi totuşi se spune despre el că este probat cu ajutorul unui lucru pre-evident, atunci nu va mai fi non-evident, ci pre-evident. Deci faptul non-evident care dovedeşte existenţa zeului nu poate fi demonstrat prin ceva care este pre-evident. Dar nici printr-un altul non-evident. Căci cel ce afirmă aceasta va ajunge în implicaţiile regresiunii la infinit, întrucît vom cere mereu demonstrarea faptului non-evident invocat, pentru demonstrarea lucrului (neclar) dat anterior. Deci nu se poate demonstra existenţa zeului prin alt fapt. Dar dacă exis-
9 tenţa zeului nu este nici evidentă prin sine şi nici nu se demonstrează cu ajutorul altui lucru, urmează că existenţa zeului este incomprehensibilă. Mai trebuie spus ceva. Cine afirmă existenţa zeului pretinde sau că zeul

[2] Completat de Mutschmann după trad. lat.
[3] Completat după trad. lat. (*qui enim demonstrat*).

prevede cele ce se întîmplă în lume, sau că nu prevede. Dacă le prevede, le prevede fie pe toate, fie numai pe unele (*Epicurea*, fr. 374 Us.). *Dar dacă le-ar prevedea pe toate n-ar mai exista în lume nici un lucru rău, nici răutatea. Dar se spune că toate lucrurile sînt pline de răutate. Deci nu se va putea spune că zeul prevede totul. Dar dacă le prevede numai pe unele, dece le prevede pe* 10 *acestea și nu pe celelalte. Căci sau vrea și poate să le prevadă pe toate, sau vrea, dar nu poate, sau poate, dar nu vrea, sau nici nu vrea, nici nu poate*[4]. *Dacă vrea și poate, atunci ar avea prestiința tuturor lucrurilor. Dar el nu are prestiința tuturor lucrurilor din motivele pe care le-am arătat înainte. Deci nu are voința și puterea previziunii tuturor lucrurilor. Iar dacă vrea, dar nu poate, este mai slab decît cauza din care nu poate prevedea lucrurile pe care nu le prevede. Și este împotriva conceptului de zeu faptul că ar fi mai* 11 *slab decît un alt lucru. Dacă însă poate prevedea toate și nu vrea, atunci s-ar socoti că este invidios. Iar dacă nici nu vrea, nici nu poate, este și invidios și neputincios, afirmație pe care o fac cu privire la zeu numai oamenii lipsiți de pietate. Deci zeul nu se îngrijește de lucrurile din univers.* Dacă zeul nu se îngrijește de nimic și dacă el nu săvîrșește nici o acțiune, nu avem nimic împlinit de el, atunci nimeni nu ne va putea spune de unde cunoaște existența zeului, de vreme ce nici nu apare de la sine și nici nu o înțelegem pe calea unor lucruri împlinite de el[5]. Pentru aceste motive este incomprehensibil dacă există zeul. Vom deduce de aici că, poate, 12 sînt siliți să fie lipsiți de pietate cei care afirmă pozitiv existența zeului. Căci dacă ei afirmă că zeul are previziunea tuturor lucrurilor, atunci vor spune că este cauza relelor, iar dacă spun că el se îngrijește numai de unele lucruri sau că nu se îngrijește de nimic, ei sînt siliți să afirme sau că zeul e invidios, sau că e lipsit de putere, iar acestea sînt cît se poate de limpede opiniile unor oameni lipsiți de pietate.

Despre cauză

Ca să prevenim încercările dogmaticilor de a ne ponegri că noi insultăm 13 pe zei, întrucît sînt neputincioși a ne contrazice în domeniul faptelor pozitive, vom discuta problema cauzei eficiente mai pe larg — după ce ne vom fi dat mai întîi osteneala să cunoaștem noțiunea de cauză. Dacă este să ne luăm după cele afirmate de către dogmatici, nici n-ar putea un om să conceapă cauza, dacă, pe lîngă faptul că < au redat >[6] concepte contradictorii și ciudate despre cauză, au mai făcut ca substanța ei să fie de nedescoperit, ca urmare a faptului că oamenii aceștia sînt în dezacord cu privire la ea. Căci unii afirmă despre cauză că ar fi un corp[7], iar alții 14 că este lipsită de corporalitate. În sens larg, s-ar părea că, după ei, *este cauză lucrul în virtutea acțiunii căruia se produce efectul.* Astfel soarele sau căldura soarelui — bunăoară — este cauza împrejurării că ceara se

---

[4] Tetralemă.

[5] Avem aci prima exprimare a adagiului latin medieval: *quod non agit, non est.*

[6] Adăugat de Mutschmann după trad. lat. (*de causa assignant*); cf. mai departe § 19.

[7] Stoicii, epicurienii, platonicienii, peripateticienii.

topește sau a topirii cerii. Căci cu aceasta sînt ei în dezacord, *unii spunînd despre cauză că ea este cauza substantivului, ca spre exemplu topirea, iar alții că e cauza propoziției enunțiative, adică a faptului că se topește.* De aceea, după cum am spus, în sens larg este cauză lucrul prin acțiunea căruia se produce efectul.

15 Cei mai mulți dintre aceștia socotesc că unele dintre cauzele amintite sînt *imediate, altele cauze concomitente și altele ajutătoare. Cauze imediate sînt cele a căror prezență implică prezența, a căror înlăturare implică înlăturarea și a căror micșorare implică micșorarea efectului* (*astfel,* spun ei, *punerea de gît a șireangului este cauza sugrumării*); *cauză concomitentă este aceea care pune la contribuție o forță egală cu aceea a unei alte cauze asociate pentru producerea efectului — ‹ căci ›*[8] ei spun că *fiecare din boii care trag plugul este cauza tragerii plugului —; în fine, cauza ajutătoare este aceea care contribuie cu o putere mai mică pentru lesnicioasa producere a efectului. Spre exemplu, dacă doi inși poartă anevoios o greutate, venind un al treilea, ușu-*
16 *rează transportul.* Totuși unii au afirmat chiar că *lucrurile prezente sînt cauzele celor viitoare, fiind „antecedente", cum stăruitoarea expunere la soare este cauza febrei.* Au respins însă unii acest punct de vedere, deoarece cauza, fiind o relație și fiind legată de efect, nu-l poate preceda întrucît este cauză. Cît privește această controversă, atitudinea noastră este următoarea.

Dacă există o cauzalitate a ceva

17 Este probabil că există cauza. Căci cum ar putea avea loc creșterea, micșorarea, nașterea, pieirea, mișcarea în general și fiecare din efectele fizice și mentale, apoi cîrmuirea întregului univers și toate celelalte, dacă nu printr-o cauză oarecare? Iar dacă nimic din acestea nu are existență
18 reală, vom susține că se datorește unei anume cauze faptul că ele ne apar altfel decît așa cum sînt în realitate. Dar ar mai rezulta că toate se nasc din toate, la întîmplare, dacă nu există o cauză. Astfel caii se vor naște la întîmplare din șoareci, iar elefanții din furnici. În Teba din Egipt, bunăoară, vor avea loc ploi neînchipuit de mari și zăpezi, pe cînd în regiunile sudice nu va ploua, dacă n-ar exista o cauză care să facă regiunile
19 sudice bîntuite de furtuni, iar pe cele de la răsărit secetoase. Dar se pune în situația de a-și vedea argumentele respinse cel ce susține că nu există o cauză. Căci dacă face o afirmație în mod absolut, fără să invoce o cauză, atunci nu va fi demn de crezare. Iar dacă el recurge la o cauzalitate, vrînd să anuleze cauza el o stabilește, deoarece oferă o cauză pentru a ne dovedi că nu există cauza.

Iată deci care sînt motivele care fac plauzibilă existența cauzei. Dar și
20 faptul de a afirma că nu există o cauză a unui lucru este probabil ceea ce va rezulta în chip limpede din puținele argumente — din multe ce ne stau la îndemînă — pe care le vom înfățișa acum, pentru demonstrarea acestui caz. Astfel, bunăoară, este imposibil de a concepe cauza înainte de a per-

[8] Completat de Mutschmann după trad. lat. (*sic enim*).

cepe efectul ei ca pe efectul acesteia. Căci noi cunoaștem un lucru că este
cauza efectului numai atunci cînd îl înțelegem pe acesta din urmă ca
fiind efectul. Noi nu putem percepe însă întrucît efectul unei cauze este 21
efectul ei, dacă nu concepem în prealabil cauza efectului drept cauza lui.
Căci numai atunci credem a cunoaște că este efectul ei, cînd concepem cauza
lui ca fiind cauza lui. Astfel, dacă, pentru a gîndi cauza, trebuie cunoscut 22
mai dinainte efectul, iar pentru a cunoaște efectul, < precum > [9] am spus
adineaori, trebuie cunoscută în prealabil cauza, dificultatea cercului vicios
dovedește că ambele sînt de neconceput ; așadar, nici cauza nu se poate
concepe întrucît e cauză, nici efectul întrucît e efect. Căci fiecare din ele
avînd nevoie de confirmarea pe care o dă cealaltă, nu sîntem în stare a ști
care concepere are întîietate. De aceea nici nu vom putea să declarăm 23
că un lucru este cauza altui lucru. Și chiar dacă cineva ar admite că poate
să conceapă cauza, aceasta va fi socotită ca incomprehensibilă din cauza
divergenței de păreri. Căci unii spun că < există o cauză a unui lucru, alții
că nu există, iar alții și-au suspendat judecata. Căci cine spune că > [10]
există o < oarecare > [11] cauză a unui lucru sau afirmă că susține lucrul
acesta în mod absolut fără a se întemeia pe vreo cauză rațională, sau va
declara că ajunge la convingerea lui datorită anumitor cauze. Iar dacă el
spune că afirmația are caracter absolut, nu va fi de loc mai vrednic de
crezare decît omul care afirmă (tot) în mod absolut că nimic nu este cauza
vreunui lucru. Dacă însă va pretinde să ne arate din ce anume cauze soco-
tește că există < un lucru > [12] care e cauza altui lucru, va încerca să sprijine
ceea ce se află în discuție tot printr-un lucru care este obiect al cercetării.
Căci, în timp ce noi examinăm dacă există un lucru care să fie cauza altui
lucru, omul nostru spune că există cauza, pentru că există o cauză pentru
existența cauzei. De altfel, deoarece sîntem în situația de a investiga dacă 24
există cauza, va trebui neapărat ca omul nostru să ne înfățișeze o cauză
a cauzei în virtutea căreia există cauza și încă o altă cauză a aceleia, mer-
gînd astfel pînă la infinit. Dar este imposibil să înfățișezi cauze infinite ca
număr. Și este imposibil, de aceea, să afirmi în mod pozitiv că un lucru
este cauză a ceva. De altminteri, cînd cauza produce efectul, sau este și 25
subzistă ca producătoare a efectului, sau nu are caracterul cauzator.
Ipoteza că este necauzatoare nu se admite. Dar dacă există trebuie să
existe mai întîi și să preceadă avînd caracterul de producătoare a efectului
și apoi — așa stînd lucrurile — să producă efectul, care se spune că este
produs de această cauză existentă. Cum însă cauza este relativă și există
în raport cu efectul, este limpede că nu poate avea prioritate în existență
față de efect. Și iată deci pentru ce — datorită caracterului de producă-
toare a unui efect — cauza nu poate produce lucrul al cărui cauză este. 26
Și dacă nu poate produce nimic — fiind sau nefiind cauzatoare —, urmează
că nu produce nici un efect. De aceea nici nu va exista o cauză. Căci fără
ca să producă efectul nu se poate concepe cauza, ca avînd proprietățile

---

[9] Adăugat de Mutschmann după trad. lat. (*ut dixi*).
[10] Completat de Mutschmann după trad. lat.
[11] Adăugat după trad. lat.
[12] <τι> adăugat după trad. lat.

cauzabilității. De aci unii argumentează astfel : cauza fie trebuie să existe concomitent cu efectul, fie trebuie să-l preceadă, fie trebuie să existe după ce se produce efectul. Iar a spune despre cauză că ajunge să existe după producerea efectului ei ar stîrni rîsul. Dar nu se poate spune despre cauză
27 nici că există înaintea efectului ei. Se spune că este concepută în relație cu acesta, iar lucrurile în relație, afirmă filozofii la care ne gîndim, în măsura în care sînt relații coexistă și sînt concepute împreună. Dar cauza și efectul nu pot să coexiste. Căci dacă efectul e produsul cauzei, iar ceea ce se produce trebuie să fie produs de un lucru preexistent, cauzalitatea trebuie să apară ca atare mai întîi, din ea decurgînd astfel efectul. Așadar, dacă ceea ce e cauză nu există înaintea efectului, nici nu coexistă cu acesta și nici < efectul > [13] nu se produce înaintea cauzei, se va dovedi că ea nu are — nici nu mai încape vorbă — parte de existență substanțială.
28 Dar poate că este clar că prin aceste argumente se anulează, din nou, conceptul cauzalității. Cauza fiind o noțiune relativă nu poate fi concepută înaintea efectului său. Iar dacă trebuie concepută ca fiind cauzatoare a efectului său, trebuie concepută înaintea acestui efect, întrucît este imposibil să fie conceput un lucru înaintea a ceea ce conceperea acelui lucru nu poate preceda. Și atunci este imposibil să concepem cauza.

29 Din toate cele spuse mai sus, tragem concluzia că, < dacă > [14] sînt probabile raționamentele prin care am arătat că trebuie afirmată existența cauzei, dar dacă sînt plauzibile și raționamentele care arată că este nepotrivit să declarăm existența cauzei și că nu putem admite să dăm preferință unuia din aceste argumente față de celălalt, căci — după cum am lămurit mai înainte — nu posedăm nici vreun semn, nici vreun criteriu, nici vreo demonstrație datorită cărora să fim cu toții de acord, urmează să ne suspendăm judecata în privința existenței reale a cauzei și urmează să declarăm că o cauză este „nu mai mult" existentă decît non-existentă, bineînțeles dacă sîntem ținuți să apreciem lucrurile după afirmațiile pe care le fac dogmaticii.

Despre principiile materiale

30 Cît despre principiul eficient, cele spuse mai sus vor fi suficiente deocamdată. Urmează să vorbim pe scurt și despre principiile numite materiale. Că acestea sînt incomprehensibile este ușor de observat dacă ne întemeiem pe neînțelegerea ce există între dogmatici cu privire la ele. *Ferecide din Syros a spus că pămîntul este principiul tuturor lucrurilor, iar Tales din Milet că este apa*; *Anaximandru, elevul său, că este infinitul, iar Anaximene și Diogene din Apolonia că aerul*; *Hippessos din Metapont, focul*; *Hippon din Rhegion, focul și apa*; *Oinopides din Chios, focul și aerul*; *Onomacritos*
31 *în „Poemele Orfice", focul, apa și pămîntul*; *Empedocle și discipolii săi ca — de asemenea — și stoicii, focul, aerul, apa, pămîntul.* Căci pentru

[13] Adăugat după trad. lat. și a fost presupus de Kayser.
[14] <εἰ> adăugat de Mutschmann după trad. lat. (*quod si*). ἐπεί propune Bekker.

ce am mai aminti despre misterioasa „materie nedeterminată" despre care vorbesc unii și despre care nici aceștia nu sînt siguri că au înțeles-o? *Aristotel* peripateticianul *și elevii lui* spun că *focul, aerul, apa, pămîntul și corpul purtat în mișcare circulară* [15]; *Democrit și Epicur, atomii*; *Anaxagora din Clazomene, particulele omogene*; *Diodor, cel denumit Cronos, corpuri minimale și non-compozite*; *Heracleides din Pont* [16] *și Asclepiade din Bitinia, mase omogene*; *Pitagora și discipolii săi, numerele*; *matematicii, limitele corpurilor*; *Straton fizicianul* [17], *calitățile.* Și, de vreme ce există 33
printre ei o atît de mare, ba încă și mai mare neînțelegere cu privire la principiile materiale, sau vom accepta toate pozițiile stabilite și încă altele, sau vom accepta numai unele din ele. Dar nu e cu putință să ne dăm adeziunea la toate. Desigur că nu vom putea să fim de acord cu Asclepiade și discipolii lui care spun că *elementele pot să fie fragmentate și că posedă anumite însușiri* și de acord — totodată — cu *Democrit*, dimpreună *cu discipolii săi*, care afirmă că elementele sînt *atomi* [18] *și fără de calități*, și de acord cu *Anaxagora și discipolii lui* care *atribuie particulelor omogene orice calitate sensibilă.* Dacă preferăm vreuna dintre pozițiile filozofice 34
tuturor celorlalte, facem acest lucru sau în mod absolut și fără demonstrație, sau întemeiați pe o dovadă. De fapt, fără demonstrație nu vom putea accepta s-o facem [19]. Dacă însă trebuie s-o facem întemeiați pe o probă, trebuie ca demonstrația să fie adevărată. Dar aceasta nu va fi admisă ca adevărată, dacă nu va decide lucrul acesta un criteriu adevărat. Dar noi am arătat că un criteriu trebuie judecat și apreciat ca adevărat cu ajutorul unor demonstrații. Și atunci, dacă pentru ca demonstrația care dă prefe- 35
rință unei poziții filozofice să fie dovedită ca adevărată trebuie să fie demonstrat criteriul ei, iar dacă pentru a fi demonstrat criteriul trebuie să fie judecată în prealabil demonstrația lui, se găsește o argumentare care este cerc vicios, argumentare ce nu îngăduie ca raționamentul să progreseze, întrucît demonstrația are mereu nevoie de un criteriu care a fost demonstrat, iar criteriul are nevoie de o demonstrație întemeiată pe un criteriu. Și voind cineva să verifice mereu un criteriu printr-un alt criteriu, 36
iar o demonstrație printr-o altă demonstrație, omul va fi împins spre regresiunea la infinit. Deci, dacă nu putem să ne dăm adeziunea nici tuturor pozițiilor filozofice cu privire la elemente și nici unora dintre ele, se cuvine să ne suspendăm judecata în privința lor.

Așa fiind, cu toate că este cu putință să dăm la iveală și numai prin 37
cele precedente incomprehensibilitatea principiilor materiale, mai trebuie, pentru a avea cu ce să combatem pe dogmatici într-un mod mai amplu, să stăruim asupra acestui subiect cu moderație. Și întrucît părerile despre elemente — cum am mai amintit-o — sînt foarte numeroase și așa-zicînd nesfîrșite, ne vom cere deocamdată iertare că nu putem trata în mod

---

[15] Acesta este eterul sau a cincea esență ce se află dincolo de sfera lunară, ca materie a sferelor și corpurilor cerești și admițînd numai mișcarea circulară.

[16] Fr. 119 b Wechrli.

[17] Fr. 43 Wechrli.

[18] Adică insecabile.

[19] Manuscrisele au συνθησόμεθα. Bekker propune cu îndoială lectura συγκαταθησόμεθα.

special despre fiecare din ele, din cauza caracterului scrierii de față, dar implicit vom da răspuns tuturor acestora. Deoarece, de oricare din pozițiile filozofice cu privire la elemente ar vorbi cineva, elementele vor trebui privite fie ca fiind corpuri, fie ca fiind incorporale, noi socotim că este suficient să arătăm că și corpurile sînt incomprehensibile și lucrurile incorporale. Căci astfel se va învedera că elementele sînt incomprehensibile.

Dacă corpurile sînt comprehensibile

38 Unii spun [20] deci că este *corp ceea ce este capabil de a acționa și a suferi efectul unei acțiuni.* Cît ține de această concepție, corpul este incomprehensibil. Căci, pe de o parte, cauza este incomprehensibilă, după cum am arătat. Și, dacă nu putem spune dacă există vreo cauză, nu putem afirma nici că există ceva capabil să sufere o acțiune. Căci ceea ce este pasiv este pasiv, fără îndoială, sub acțiunea unei cauze. Întrucît însă atît cauza, cît și obiectul pasiv sînt incomprehensibile, rezultatul va fi că și corpul
39 este incomprehensibil. Unii afirmă că *este corp ceea ce are trei dimensiuni, dimpreună cu rezistență sau soliditate.* Căci ei definesc *punctul* ca fiind *ceea ce nu are părți*; *linia este* — după ei — *ceea ce are lungime fără lățime, suprafața e ceea ce are lungime și lățime*; *iar cînd aceasta mai capătă și adîncime și rezistență, este corp*, obiectul discuției de față fiind *corpul*
40 *format din lungime, lățime, adîncime și rezistență.* Însă răspunsul pe care trebuie să-l dăm acestor oameni este simplu. Căci ei vor spune că nu este nimic altceva corpul decît aceste calități sau că este altceva decît combinarea calităților amintite. În primul caz, în afară de lungime, lățime, adîncime și rezistență, corpul n-ar mai fi nimic. Dacă însă corpul înseamnă acestea, cineva, dovedind că acestea nu au realitate, va desființa — deopotrivă — și corpul. Căci întregurile se desființează o dată cu suma părților sale. Și este posibil să respingem aceste dimensiuni pe diferite căi. Deocamdată va fi suficient să spunem că, dacă există limite, atunci acestea sînt
41 sau linii, sau suprafețe, sau corpuri. Dacă cineva afirmă existența suprafeței sau a liniei și fiecare din cele spuse mai înainte, atunci se va pretinde că fiecare din mai sus-amintitele obiecte sau pot exista în mod particular, sau este cunoscut numai în legătură cu așa-numitele corpuri. Dar, desigur, este o prostie să-ți închipui că linia sau suprafața există pentru sine. Iar dacă se va spune că fiecare din aceste obiecte este cunoscut numai în legătură cu corpurile și nu are o existență independentă, mai întîi — pornind de la cele spuse — se va recunoaște că nu acestea produc corpul — căci cred eu că ar trebui ca să aibă aceste obiecte mai întîi o existență inde-
42 pendentă, pentru ca, în acest chip, reunindu-se să constituie corpul — ; și, apoi, ele nici nu au existență reală chiar în așa-numitele corpuri. Și aceasta se poate arăta pe calea mai multor argumente, dar pentru momentul de față vom socoti deajuns să prezentăm dificultățile ce izvorăsc din faptul contactului. Dacă corpurile juxtapuse se ating între ele, ele

[20] Adică stoicii.

sînt în contact prin limitele lor — bunăoară prin suprafețele lor. Și atunci suprafețele nu vor alcătui unele cu altele o completă unitate, ca rezultat al contactului, deoarece contactul va fi confundarea lor, iar separarea lucrurilor care se ating va fi o rupere. Și nu putem constata lucrul acesta. 43
Dacă însă suprafața atinge suprafața corpului juxtapus cu unele din părțile sale, iar prin alte părți ale ei este unită cu acel corp a cărui limită este, ‹ atunci ea nu va fi fără adîncime, întrucît părțile ei sînt concepute ca deosebite în privința adîncimii, o parte atingînd corpul juxtapus și alta unindu-se cu acel corp a cărui limită este › [21]. Deci chiar în conexiunea cu corpul nu-și poate imagina cineva lungimea sau lățimea fără adîncime ; și de aci rezultă că nici suprafața. La fel, dacă imaginăm această ipoteză, cînd două suprafețe sînt juxtapuse pe limitele unde ele se sfîrșesc —pe calea a ceea ce se numește ,,lungimea'' lor,și aceasta înseamnă pe calea ,,liniilor'' lor —, linii prin care se spune că suprafețele se ating, ele nu vor ajunge a se unifica (altminteri se confundă). Iar fiecare din ele atingînd linia care se află lîngă ea — în lățime —, iar prin alte părți se va uni cu suprafața a cărei limită este, atunci ea nu va fi fără lățime, de unde rezultă că nu va mai fi o linie. Dar dacă nu există linie în corp, nici suprafață, nu va exista în corp, nici lungime, nici lățime, nici adîncime. Iar dacă cineva afirmă 44
că limitele sînt corpuri, i se va putea răspunde foarte pe scurt. Căci dacă lungimea este corp, acesta nu va trebui să se împartă în cele trei dimensiuni ale sale — dintre care fiecare, fiind la rîndul său corp, se va împărți iarăși în alte trei dimensiuni, care vor fi și ele corpuri, și acestea la fel în altele, și lucrurile se vor petrece așa pînă la infinit ; încît va ajunge corpul la o mărime infinită, fiind împărțit într-o infinitate de părți. Ceea ce este absurd. Deci dimensiunile de care am vorbit nu sînt corpuri. Dar dacă nu sînt nici corpuri, nici linii, nici suprafețe, vor fi concepute ca neavînd existență.
Incomprehensibilă este și soliditatea (rezistența). Căci aceasta, dacă este 45
concepută, poate fi concepută numai prin contact. Dacă vom dovedi că e incomprehensibil contactul, se va lămuri că nu este cu putință a concepe soliditatea. Noi deducem din următoarele argumente că este incomprehensibil contactul. Lucrurile se ating unele cu altele, se ating între ele fie prin părți ale lor, fie întregul se atinge cu întregul. Întregul cu întregul nu e cu putință să se atingă, deoarece cele două lucruri s-ar confunda unul cu altul în modul acesta, în loc să fie în contact unul cu altul. Dar nici părți din unul nu se vor atinge cu părți din celălalt. Căci părțile lor — cu toate că în raport cu întregurile sînt părți — sînt întreguri față de părțile lor. Astfel, aceste întreguri, care sînt părți ale altor lucruri, nu 46
se vor atinge așa cum întregurile ating întregurile, pentru motivele arătate mai sus. Dar nici prin părți care ating părțile. Căci părțile lor, fiind întreguri în raport cu propriile lor părți, nu vor fi în contact nici ca întregurile cu întregurile, nici ca părțile cu părțile. Iar dacă noi nu concepem contactul nici pe calea totalității, nici pe aceea a părților, contactul va fi incomprehensibil. În consecință, și soliditatea este incomprehensibilă. Și aceasta

[21] Acest lung pasaj între paranteze ascuțite este adăugat de Mutschmann după trad. lat. din sec. XIII.

înseamnă că şi corpul. Căci dacă el nu este nimic altceva decît cele trei dimensiuni şi, în plus, soliditatea, iar noi am dovedit că fiecare dintre acestea este incomprehensibilă, va fi incomprehensibil şi corpul.

47 Astfel, deci în ceea ce priveşte conceperea corpului, este incomprehensibil dacă corpul există. Şi problema trebuie pusă aşa cum am arătat mai sus. Dintre lucruri, se spune că unele sînt sensibile, altele inteligibile şi că acestea din urmă sînt sesizate de raţiune, iar primele de simţuri, că simţurile sînt numai pasive, pe cînd raţiunea merge de la sesizarea senzaţiilor la sesizarea inteligibilelor. Astfel fiind, dacă există corpul, el este sau sensibil, sau inteligibil. Dar el nu este sensibil. Căci corpul pare-se că este sesizat ca o reunire a lungimii, adîncimii, lăţimii, solidităţii, culorii şi a unor alte lucruri, împreună cu care el este experimentat. Pe cînd senzaţiile,

48 potrivit celor afirmate de către dogmatici, sînt „doar pasive" ‹ . . . › [22]. Dacă se afirmă că este inteligibil corpul, trebuie — fără îndoială — să fie pre-existent în natura lucrurilor ceva care să fie sensibil, obiect de la care derivă noţiunea de corpuri, acestea fiind inteligibile. Nu există însă nimic pe lîngă corp şi incorporal, dintre acestea incorporalul este prin esenţa sa inteligibil, pe cînd corpul, aşa cum am arătat, nu este sensibil. Deci, întrucît nu există în natura lucrurilor obiect sensibil, de la care să derive noţiunea de corp, nici corpul nu va fi inteligibil. Dar dacă nu e nici sensibil, nici inteligibil, iar în afară de acestea nu există nimic, trebuie afirmat în funcţie de raţionamentul pe care îl facem că nu există corpul.

49 Din această cauză noi opunem argumentele împotriva aparenţei existenţe a corpului, de unde tragem concluzia că trebuie suspendată judecata cu privire la corp.

Incomprehensibilitatea corpului implică apoi şi faptul că incorporalul este incomprehensibil. Căci privaţiunea este concepută ca privaţiunea stărilor sau facultăţilor, ca spre exemplu orbirea văzului sau surzenia auzului şi la fel cu privire la celelalte lucruri. De aceea pentru a concepe privaţiunea trebuie ca noi să concepem în prealabil starea a cărei privaţiune se spune că este o privaţiune. Căci cineva care nu concepe vederea nu va putea afirma că acest om nu are vedere, ceea ce înseamnă că e orb. Deci

50 dacă incorporalitatea este privaţiunea corpului, dacă nu sînt concepute stările nu pot fi concepute nici privaţiunile. Şi s-a făcut demonstraţia că este incomprehensibil corpul. Deci şi incorporalitatea va fi incomprehensibilă. Căci incorporalitatea este sau sensibilă, sau inteligibilă. Dar dacă este sensibilă, este incomprehensibilă din cauza deosebirii care există între animale şi oameni şi a deosebirii dintre simţuri şi împrejurări, ca şi din cauza amestecurilor şi din cauza celorlalte lucruri *despre care noi am vorbit mai înainte* cînd am tratat *despre cei zece tropi* (I 36—163). Dar dacă incorporalul este inteligibil, nefiind conceperea — care este presupusă că formează punctul de plecare necesar pentru a putea concepe inteligibilele — dată imediat, nu va fi dată imediat nici conceperea inteligibilelor

51 şi, în consecinţă, aceea a incorporalităţii. Cel ce afirmă că poate concepe incorporalul va pretinde că îl concepe fie pe calea simţului, fie pe aceea a

[22] Lacună indicată de Pasquali ; ‹ încît ele nu-şi vor putea reaminti toate acestea luate la un loc › completează Mutschmann, cu mai multă sau mai puţină justificare.

rațiunii. Dar prin senzație nu este de loc cu putință, deoarece se pare că senzațiile percep sensibilele pe calea „impresiei" și a „străpungerii", ca spre exemplu vederea, dacă ea se produce prin formarea conului vizual și dacă se desprind și sînt introduse simulacrele [23], și ‹prin› [24] revărsarea razelor și culorilor. Iar auzul se produce dacă aerul lovit și dacă particulele sunetului sînt purtate pînă la urechi și lovesc aerul ce se află în ureche, astfel încît produc perceperea sunetului. Dar și mirosurile și gusturile lovesc nasul și limba, și cele ce pun în mișcare simțul pipăitului la fel 52
întîlnesc pipăitul. Dar incorporalele nu au proprietatea să procure o astfel de „impresie" și — dacă lucrurile stau așa — ‹ele› [25] n-ar putea fi percepute de simț. Dar nici nu pot fi sesizate pe calea rațiunii. Dacă *rațiunea este un exprimabil și incorporal*, așa cum afirmă stoicii (fr. II 166 Arn.), cel ce spune că incorporalele sînt sesizate prin raționament acceptă fără temei tocmai lucrul în discuție. Căci, cercetînd dacă un obiect incorporal poate fi conceput, acela acceptă pur și simplu un obiect incorporal și astfel vrea să realizeze comprehensiunea incorporalelor. Dar rațiunea însăși — dacă este un incorporal — aparține categoriei lucrurilor în discuție. Și, astfel fiind, cum va demonstra cineva că acest incorporal 53
particular — înțeleg prin el rațiunea — este conceput? Căci, dacă e înțeles printr-un alt incorporal, trebuie să ne punem întrebarea cum vom dovedi și comprehensibilitatea aceluia, mergînd astfel pînă la infinit. Dacă e înțeles printr-un corp, va fi de cercetat modul de înțelegere a corpurilor. Deci prin ce vom dovedi că este înțeles corpul considerat pentru demonstrarea înțelegerii rațiunii incorporale? Dacă proba se face datorită unui corp, ne afundăm într-o regresiune la infinit. Dacă se face însă printr-un incorporal ajungem în implicațiile cercului vicios. Deci, întrucît în modul acesta rațiunea rămîne incomprehensibilă fiind un incorporal, nu
va putea cineva afirma că prin ea concepem incorporalul. Iar dacă rațiu- 54
nea este un corp, întrucît și cu privire la corpuri se poartă o mare discuție — dacă pot sau nu să fie concepute, din cauza fluxului continuu al lor; și astfel nu admit nici determinarea de „acesta", nici nu sînt susceptibile să fie considerate ca existente (din care motiv și *Platon* (*Theaitet.*, p. 152 E) *numește corpurile în devenire și niciodată existente*) —, mă aflu în încurcătură cum aș putea decide prin judecată controversa privitoare la corp, constatînd eu că nu este posibil să hotărăști cu privire la el nici cu ajutorul unui corp, nici cu cel al unui incorporal, din cauza dificultăților pe care le-am stabilit ceva mai sus. Deci nici rațiunea nu poate concepe
incorporalele. Iar dacă acestea nu sînt nici obiecte ale simțului și nu sînt 55
nici concepute pe calea rațiunii, urmează că nu vor putea fi concepute în nici un fel.

Deci, dacă nu se poate susține nimic sigur nici cu privire la existența corpului, nici cu privire la existența incorporalelor, și trebuie — de asemenea — — să ne suspendăm judecata și în privința elementelor, probabil și privitor la cele ce se află dincolo de elemente — dacă unele din ele sînt corpuri,

---

[23] εἴδωλα, vezi Democrit, Epicur.
[24] Completat de Mutschmann după trad. lat.
[25] Completat de Mutschmann după trad. lat.

iar altele incorporale —, vor fi — în ambele cazuri — îndoieli. Se poate deci spune că, întrucît principiile eficiente şi cele materiale — pentru aceste motive — reclamă suspendarea judecăţii, urmează că doctrina despre principii este îndoielnică.

Despre amestec

56 Dar ca să trecem peste aceste probleme, cum explică dogmaticii apariţia compunerilor din primele elemente în ipoteza că nu există nici atingere, nici contact, nici împreunare, nici amestec? *Puţin mai înainte am arătat* (§§ 45—46) [26] că nu este ceva real contactul — atunci cînd discutăm despre existenţa corpului. Acum voi dovedi, pe scurt, că nici un fel de amestec nu este posibil dacă ne întemeiem chiar pe susţinerile lor. Desigur, se argumentează mult cu privire la amestec, dar părerile potrivnice ale dogmaticilor nu ajung aproape la nici un rezultat în problema care ni se înfăţişează acum. De aci de îndată putem trage concluzia — pornind de la controversa de nerezolvat — incomprehensibilităţii acestei probleme. Noi acum, lăsînd la o parte răspunsurile amănunţite pe care le-am putea da fiecărei păreri — pentru că voim să respectăm scopul ce ni l-am propus în tratatul nostru —, socotim că este suficient pentru momentul de faţă să spunem cele ce urmează.

57 Ei spun că lucrurile provenite din amestec sînt compuse din substanţe şi calităţi. Deci cineva va putea spune sau că substanţele lucrurilor compuse se amestecă, iar calităţile nu, sau că se amestecă laolaltă calităţile, iar substanţele nu, sau că nici una nu se amestecă cu alta, sau că ambele se amestecă laolaltă [27]. Dar, dacă nici calităţile, nici substanţele nu se amestecă laolaltă, amestecul va fi de neconceput. Căci cum se va putea produce o singură senzaţie din mai multe lucruri amestecate, dacă acestea nu se amestecă — în nici unul din felurile amintite — cu altceva? Dacă se va

58 spune despre calităţi că sînt pur şi simplu juxtapuse, iar că substanţele sînt amestecate, şi o astfel de afirmaţie va fi absurdă. Căci noi nu percepem în amestecuri calităţile ca obiecte separate, ci ca pe o singură impresie a simţurilor, produsă de lucrurile amestecate. Dar dacă cineva va pretinde că sînt amestecate calităţile, iar substanţele nu, va afirma lucruri imposibile. Căci realitatea calităţilor rezidă în substanţe, din care cauză ar fi ridicol să susţinem că, de la sine, calităţile — separate de substanţe — s-ar amesteca cumva laolaltă, lăsate fiind de o parte substanţele fără calităţi.

59 Rămîne doar să spunem că atît calităţile lucrurilor amestecate, cît şi substanţele se întrepătrund reciproc şi, amestecîndu-se, produc amestecul. Ceea ce este şi mai absurd decît cele spuse mai înainte. Un astfel de amestec este imposibil. Aşa, bunăoară, dacă cu zece litre de apă s-ar amesteca o litră de zeamă de cucută, se va spune că zeama de cucută se amestecă cu întreaga cantitate de apă. Deci, dacă cineva va lua cea mai mică părticică din amestec, îl va găsi înzestrat cu puterea cucutei. Şi lucrurile stînd

[26] §§ 45—46 indicate de Man. Pappenheim trimite la § 42.
[27] Tetralemă.

așa, dacă cucuta se va distribui în fiecare părticică de apă, întregul amestecîndu-se cu întregul, prin compenetrația reciprocă a substanțelor — și a calităților acestora —, pentru ca în acest fel să se producă amestecul, lucrurile care se extind unele în altele pentru fiecare părticică vor ocupa același spațiu, pentru care motiv substanțele sînt egale între ele; atunci o litră de cucută va fi egală cu cele zece litre de apă, încît ar trebui să aibă douăzeci de litre sau numai două litre, potrivit teoriei pe care am acceptat-o. Și, iarăși, o litră de apă vărsată în douăzeci de litre de apă, pornind de la ipoteza noastră, ar trebui să dea măsura de patruzeci de litre sau, iarăși, numai de două litre, din moment ce se poate concepe o litră ca toate cele douăzeci, asupra cărora se distribuie și douăzeci de litre ca o litră, în funcție de care egalizarea se produce. Astfel este cu putință, 60 61 adăugînd cîte o litră și raționînd ca mai sus, să ajungem la concluzia că cele douăzeci de litre, pe care le vedem, ale amestecului să se egalizeze cu douăzeci de mii de litre, cum rezultă din condițiile și pe deasupra ipotezei făcute cu privire la modul de amestec; dar aceleași douăzeci de litre ar putea fi egale și numai cu două litre, concluzie ce întrece orice expresie a absurdității. Deci este absurdă și această ipoteză cu privire la amestec. 62 Prin urmare, dacă amestecul nu poate proveni nici din amestecarea numai a substanței, nici din cea numai a calităților, nici din a amîndurora, nici din a nici uneia dintre acestea și, în plus, nu este de conceput vreo altă combinație [28], urmează că felul combinării — și în general al amestecului — este incomprehensibil. De aceea, dacă așa-numitele elemente nu pot fi producătoarele lucrurilor compuse nici pe calea contactului prin juxtapunere, nici prin amestec, urmează că doctrina despre natură a dogmaticilor — chiar în funcție de acest raționament — este de neconceput.

Despre mișcare

Și din cele spuse anterior s-ar putea stabili cu privire la argumentul în 63 legătură cu mișcarea că este de socotit ca imposibilă doctrina dogmaticilor despre natură. Căci, desigur, formarea compuselor trebuie să se datoreze unei anume mișcări a elementelor și a principiului eficient. Deci, dacă vom arăta că nici o specie a mișcării nu e convenabilă, și dacă admitem prin ipoteză toate cele spuse mai înainte, va fi clar că dogmaticii au elaborat în zadar așa-numita teorie a naturii.

Despre mișcarea tranzitivă

Astfel cei care par a fi studiat mai complet mișcarea (Aristotel, *Cat.*, p. 64 15 a 13) spun *că există șase feluri ale ei: tranziția locală, schimbarea fizică, creșterea, descreșterea, nașterea, pieirea.* Deci noi vom cerceta fiecare

[28] Avem repetate aci cele patru ramuri ale tetralemei, care după Sextus Empiricus epuizează toate posibilitățile ipotetice ale unei probleme: deci, amestecul corpurilor se poate produce sau (1) din amestecarea numai a substanțelor, sau (2) din amestecarea numai a calităților, sau (3) din amestecarea amîndurora, sau (4) din amestecarea nici uneia dintre ele.

din felurile de mişcare în mod particular, specii pe care le-am menţionat mai sus, începînd cu *tranziţia locală. Aceasta este*, după părerea dogmaticilor, *aceea conform căreia lucrul mişcat trece dintr-un loc în altul, în întregime sau în parte*; ‹în› [29] *întregime, spre exemplu, ca la cei care se plimbă, în parte, ca în cazul unei sfere ce se mişcă în jurul centrului.*
65 *Căci, în timp ce întregul stă în acelaşi loc, părţile ei îşi schimbă locul.*
Cred că au existat trei teorii, cele mai generale, despre mişcare. Omul de rînd şi unii dintre filozofi consideră că există mişcare. *Parmenide, Melissos* şi alţi cîţiva sînt de părere că mişcarea nu există, iar *scepticii* pretind că nu se poate spune mai degrabă că mişcarea există decît că nu există. Căci în măsura în care fenomenele par a dovedi că există mişcare, raţionamentul filozofic arată că nu există. Deci noi, prezentînd contradicţia dintre cei ce cred în existenţa mişcării şi cei ce declară că nu există mişcare, dacă vom găsi argumentele ce se înfruntă ca fiind de o greutate egală, vom fi siliţi să susţinem că nu se poate pretinde că mişcarea există mai curînd
66 decît că nu există, în temeiul celor înfăţişate mai sus. Să începem cu cei ce afirmă că mişcarea există.
Primii se sprijină (pentru a afirma mişcarea) mai ales pe evidenţa simţurilor [30]. *Căci dacă nu există mişcarea*, spun ei, *cum se mişcă soarele de la răsărit spre apus, cum produce el anotimpurile anului, soarele apropiindu-se ori îndepărtîndu-se de noi? Sau cum se face că navele pornind din unele porturi ajung în alte porturi, care sînt foarte departe de primele? Cum se face că omul care neagă mişcarea iese din casă şi se întoarce iar acasă? Toate aceste fapte nu pot fi de loc tăgăduite. De aceea unul dintre cinici, cînd i s-a înfăţişat un argument împotriva mişcării, n-a răspuns nimic, ci s-a ridicat şi a umblat, dovedind prin actul său şi prin evidenţa simţurilor că mişcarea există în realitate.*
Oamenii despre care vorbesc încearcă pe această cale să le impună tăcerea
67 acelora care sînt potrivnici părerii lor. Cei ce tăgăduiesc existenţa mişcării recurg la argumente cam de felul următor : dacă ceva se mişcă, sau se mişcă de la sine, sau este mişcat de altcineva. Dacă este mişcat de altcineva, sau va fi mişcat fără o cauză, sau datorită unei anume cauze. Dar — susţin aceştia — nimic nu se mişcă fără cauză ; iar dacă este mişcat datorită unei anume cauze, cauza datorită căreia se mişcă va fi aceea care-i imprimă mişcarea ; şi astfel noi ajungem implicaţi în regresiune potrivit consideraţiilor critice pe care le-am făcut ceva mai sus. Însă acţionînd cel ce mişcă, este mişcat şi cel ce acţionează şi va avea nevoie de altceva care să-l mişte, iar acesta de un al treilea, ajungîndu-se astfel la infinit — aşa încît mi-
68 carea nu mai are început. Ceea ce înseamnă absurdul. De aceea lucrul care mişcă nu este întotdeauna mişcat de alt lucru. Dar nu se mişcă nici de la sine. Căci tot ceea ce se mişcă se mişcă sau împingînd, sau trăgînd, sau împingînd în sus, sau apăsînd în jos, încît lucrul care se mişcă pe sine
69 se mişcă în vreunul din felurile indicate. Dar, dacă se mişcă pe sine împingînd înainte, va fi în spatele său, dacă se mişcă pe sine prin tracţiune, va fi înaintea sa, dacă prin împingere în sus va fi dedesubtul său, iar dacă

[29] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.
[30] ἐναργείᾳ. Pappenheim traduce cu *Augenschein*, mai puţin exact.

prin apăsare va fi deasupra sa. Dar este imposibil ca un lucru să fie deasupra sa, înaintea sa, dedesubtul său sau în spatele său. Deci este imposibil ca un lucru să fie mișcat de sine însuși. Iar dacă nu se mișcă nici pe sine însuși, nici nu e mișcat de alt lucru, urmează că nu este mișcat de fel. Dacă însă cineva încearcă să recurgă la „impuls" sau la „scop", trebuie să 70
reamintim controversa cu privire la „ceea ce este în puterea noastră" și faptul că a rămas încă nerezolvată, deoarece pînă acum noi n-am descoperit un criteriu al adevărului.

Mai trebuie spus și lucrul următor: *dacă se mișcă ceva, sau se mișcă* 71
în spațiul în care este, sau în spațiul în care nu este. Dar desigur nu în cel în care este, căci ar sta pe loc în acel spațiu, dacă este în el. Dar nici în cel în care nu este nu se poate mișca. Căci un lucru nu poate nici să acționeze nici să sufere ceva în spațiul în care nu este. Deci nimic nu se mișcă. Acest argument este al lui *Diodor Cronos*, fiind subiect a numeroase atacuri, dintre care vom prezenta pe cele mai uimitoare, avînd în vedere caracterul tratatului nostru; și le vom însoți de judecata valorii lor, judecată care ni se pare nouă a fi cea mai potrivită. Astfel, 72
unii spun că un lucru se poate mișca în spațiul în care este. Bunăoară, sferele care se rotesc în jurul centrului lor se mișcă rămînînd mereu în același loc, împotriva acestora trebuie să îndreptăm însă argumentul care se aplică la fiecare din părțile sferei și arătînd că — în virtutea acestui argument — nici în părțile ei nu este mișcată, putînd de aci trage concluzia că ea nu se mișcă nici în locul în care se află. Aceeași cale vom urma-o și împotriva 73
celor care afirmă că obiectul care se mișcă ocupă două locuri, acela în care este și acela în spre care este purtat. Noi îi vom întreba: cînd este purtat obiectul mișcat din locul în care se află înspre celălalt loc? Oare atunci cînd e în primul loc sau cînd se află în al doilea? Dar, dacă este în primul loc, atunci nu trece în al doilea. Căci este încă în primul loc. Cînd însă nu e în acel loc [31], atunci nu trece din acel loc (în altul). Pe lîngă aceasta 74
se face și o petiție de principiu. Căci un lucru nu poate acționa în locul în care nu există. Desigur, nimeni n-are să accepte că un obiect a cărui mișcare nu se recunoaște de loc se deplasează spre altă poziție. *Unii* totuși 75
afirmă și următorul lucru: *noțiunea de spațiu are două înțelesuri: unul luat în general, cum ar fi „casa mea"; celălalt strict, ca bunăoară aerul care înfășoară suprafața corpului meu. Se spune deci că lucrul mișcat se mișcă în spațiu nu luat în sensul strict, ci în sensul extins.* Acestora li se poate răspunde divizînd „spațiul" în sens larg și spunînd că într-o parte a lui corpul declarat că se mișcă există în mod propriu, acesta fiind „spațiul" său propriu — în înțeles restrîns —, și că în altă parte el nu există — adică în porțiunile rămase ale „spațiului" luat în înțelesul său larg. Apoi vom argumenta că un obiect nu se poate mișca nici în locul în care se află, nici în locul în care nu se află, trăgînd concluzia că nimic nu se poate mișca nici în ceea ce este (prin abuz numit — în sens larg — „spațiu"). Căci „spațiul" este compus atît din locul unde corpul se află — în înțeles strict —, cît și din locul în care nu se află. Și s-a demonstrat că un

---

[31] Aci Man presupune existența unei lacune și trimite la *Adv. math.*, X 105.

76 lucru nu se poate mişca în nici unul din aceste locuri. Dar trebuie înfăţişat şi următorul argument. Dacă ceva se mişcă, se mişcă ‹mai întîi› [32] în spaţiul anterior (şi apoi printr-o progresie treptată) sau ocupînd dintr-o dată întregul interval divizibil. Dar în nici unul din aceste feluri nu se poate mişca un lucru — aşa cum vom dovedi-o. Şi dacă este aşa, nimic nu se mişcă. Că nu e posibil ca un lucru să se mişte progresiv este limpede din capul locului. Căci dacă se divizează corpurile la infinit, la fel se va putea face şi cu spaţiile şi cu intervalele de timp, în care se spune că se mişcă corpurile ; şi atunci nu se va mai produce mişcarea, întrucît este imposibil să descoperi anteriorul în lucrurile infinite, loc de la care să
77 pornească mişcarea corpului care se zice că se mişcă. Iar dacă obiectele amintite mai sus se pot reduce la părţi indivizibile, dacă — apoi — fiecare din lucrurile ce se mişcă trece, deopotrivă, printr-un interval de timp indivizibil al timpului, toate lucrurile în mişcare se mişcă cu o iuţeală egală — cel mai iute cal, ca şi broasca ţestoasă. Ceea ce e mai absurd decît cele spuse mai înainte. Şi iată deci pentru ce mişcarea nu are loc printr-o progresie treptată. Dar nici pe calea ocupării imediate a intervalului di-
78 vizibil. Căci, *dacă trebuie a proba lucrurile non-aparente*, după cum se spune, pornind de la evidenţa lucrurilor aparente, deoarece, pentru a parcurge o distanţă de un stadiu [33], trebuie mai întîi parcursă prima parte a stadiului şi în al doilea rînd partea a doua şi celelalte părţi la fel, tot astfel orice lucru care se mişcă trebuie să se mişte printr-o progresie treptată. Căci, desigur, dacă vom afirma că lucrul care se mişcă parcurge dintr-o dată toate părţile spaţiului în care se spune că se mişcă, el va fi în acelaşi timp în toate părţile spaţiului ; iar dacă o porţiune a spaţiului pe unde are loc mişcarea acelui lucru ar fi rece, alta ar fi caldă, sau — să presupunem — una s-ar întîmpla să fie neagră, alta albă, şi avînd ele proprietatea de a colora lucrurile în contact cu ele, atunci lucrul care se mişcă va fi, în
79 acelaşi timp, cald şi rece, negru şi alb. Ceea ce este absurd. Dacă însă lucrul mişcat va parcurge dintr-o dată spaţiul, să ne spună atunci cît spaţiu va parcurge. Dacă vor spune că acesta este fără limită, vor trebui să admită că un lucru poate să străbată dintr-o dată întregul pămînt. Dacă aceia vor să evite această concluzie, să ne determine mărimea spaţiului. Căci a încerca să defineşti precis spaţiul, al cărui interval mai mare — şi nu unul neînchipuit de mic — lucrul mişcat nu-l va putea parcurge dintr-o dată, nici într-o clipă, este, probabil, nu numai o înfumurare, un lucru pripit şi chiar ridicol, dar cade în implicaţiile dificultăţii de la început. Căci toate lucrurile vor avea o viteză egală, dacă fiecare realizează deopotrivă
80 trecerea mişcării în intervale definite ale spaţiului. Dacă însă vor spune că lucrul mişcat se mişcă dintr-o dată printr-un spaţiu care este mic, dar nu precis determinat, ne va fi cu putinţă, în conformitate cu dificultatea determinării grămezii, de a adăuga mărimii spaţiului o nespus de mică părticică la cea care e dată. Căci, dacă se vor opri undeva în timp ce noi urmăm cu argumentarea noastră, iarăşi vor cădea în implicaţiile exactei determinări a spaţiului şi ale născocirii aceleia uluitoare. Dacă însă

[32] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.
[33] Circa 180 m.

ei admit posibilitatea măririi, îi vom sili să recunoască că atunci ceva poate să se miște dintr-o dată prin întreaga mărime a pământului. Astfel încît cele ce sînt declarate că se mișcă nu se pot mișca ocupînd un interval divizibil dintr-o dată. Dacă ceva nu se mișcă astfel pe dată, nici pe calea pro- 81
gresiei treptate, atunci nu se mișcă de loc. Acestea și încă și mai multe sînt argumentele folosite de cei ce resping mișcarea de translație. Dar noi, neputînd să răsturnăm nici aceste argumente, nici datele simțurilor pe care se întemeiază teoria realității mișcării, ne suspendăm judecata — — cît privește contradicția dintre aparențe și argumente — în chestiunea de a ști dacă există mișcare sau nu.

Despre sporire și micșorare

Servindu-ne de același raționament, ne suspendăm judecata și în privința 82
sporirii și a micșorării. Căci evidența pare a fi suportul realității acestora, realitate pe care argumentele par a o respinge. Căci să iei cel puțin lucrul acesta în considerație. Realul care crește și există trebuie să se dezvolte în mărime, încît, dacă cineva va spune că un lucru crește cînd se face un adaos la alt lucru, va minți. Și astfel, pentru că substanța niciodată nu stă pe loc, ci curge veșnic, o parte înlocuind pe alta, lucrul declarat că ar crește nu-și reține substanța anterioară împreună cu substanța adăugată, ci substanța lui este cu totul diferită. Astfel, bunăoară, așa cum, dacă, 83
existînd o bucată de lemn de trei coți, cineva aduce lîngă ea o altă bucată de lemn de zece coți și declară că bucata de trei coți a crescut, va minți — — întrucît acest întreg e altul decît celălalt —, la fel și cu privire la orice lucru, despre care se spune că a crescut, materia anterioară scurgîndu-se și venind în loc o alta, dacă se adaugă lucrul care e spus că se adaugă, nu va putea spune cineva că un astfel de lucru este o creștere, ci o completă 84
alterare. Același raționament se aplică și la descreștere. Căci ceea ce nu stă cîtuși de puțin pe loc cum se poate spune că se micșorează? Pe lîngă acestea, dacă micșorarea are loc prin scădere, iar creșterea prin adăugare, dar nici scăderea, nici adăugarea nu sînt nimic, urmează că nici micșorarea și nici sporirea nu sînt nimic.

Despre scădere și adăugare

Că nu există nici o scădere, aceia argumentează în modul următor. Dacă 85
se scade un lucru din alt lucru, se scade fie un lucru egal, dintr-un alt lucru egal sau un lucru mai mare dintr-un lucru mai mic, sau un lucru mai mic dintr-un lucru mai mare. Dar pe nici una dintre aceste căi nu are loc scăderea, cum vom lămuri mai jos. Deci scăderea este imposibilă. Că scăderea nu are loc în nici unul din felurile de care am vorbit mai înainte este evident în felul următor. Lucrul scăzut din alt lucru trebuie să fie cuprins înainte de scădere în lucrul din care se scade. Dar nici lucrul egal nu e în lucrul din care se scade. 86

Dar nici lucrul egal nu e cuprins în lucrul egal, spre exemplu şase în şase. Căci lucrul care cuprinde trebuie să fie mai mare decît lucrul cuprins şi la fel lucrul din care se scade ceva decît lucrul care e scăzut, pentru ca după scădere să mai rămînă ceva. Căci prin aceasta pare a diferi scăderea de suprimarea totală. Nici lucrul mai mare nu e conţinut în lucrul mai
87 mic, ca spre exemplu şase [în][34] cinci. Căci aceasta este nepotrivit. De aceea nu este cuprins lucrul mai mic în lucrul mai mare. Căci dacă în şase este cuprins cinci, ca mai puţinul în mai mult, tot aşa va fi cuprins patru în cinci şi trei în patru şi unitatea în doi. Deci şase va cuprinde pe cinci, patru, trei, doi şi unul : care adunate dau numărul cincisprezece. Astfel se trage concluzia că cincisprezece este cuprins în şase, dacă se admite că numărul mai mic este cuprins în numărul mai mare. La fel şi în cincisprezece care e cuprins în şase, < ... >[35], este cuprins şi numărul treizeci şi cinci din acest mers înapoi, o infinitate de numere. Dar este absurd ca o infinitate de numere să fie cuprinse în numărul şase. Prin urmare, este absurd
88 a spune că numărul mai mic este cuprins în numărul mai mare. Astfel, dacă trebuie ca lucrul scăzut din altul să fie cuprins în acesta din care urmează să fie scăzut, nici lucrul egal nu e cuprins în lucrul egal, nici lucrul mai mare în lucrul mai mic şi nici lucrul mai mic în lucrul mai mare şi nici nu se poate scădea un lucru dintr-un alt lucru.

Mai departe, dacă se scade ceva din altceva, se scade sau întregul din întreg, sau partea din parte, sau întregul din parte, sau partea din întreg[36].
89 A spune că scazi întregul din întreg sau întregul din parte este o absurditate manifestă. Rămîne deci a afirma că scazi o parte din întreg sau din o parte. Ceea ce este absurd. Astfel, bunăoară — ca să ne întemeiem argumentarea pe numere, pentru mai multă claritate —, să luăm numărul zece şi să spunem că scădem din el unitatea. Aşadar, această unitate nu se poate scădea nici din întregul număr zece, nici din partea care rămîne din zece, adică din nouă, precum voi arăta. Deci nu se poate scădea uni-
90 tatea din zece. Căci dacă unitatea se scade din întregul număr zece, întrucît zecele nu e nimic altceva decît cele zece unităţi, şi nici una din unităţi, ci el este reuniunea tuturor unităţilor, ar trebui scăzută unitatea din fiecare din unităţile care constituie zecele, pentru a o scădea din zece. Deci mai cu seamă din unitate nu se poate scădea nimic. Căci unităţile sînt indivizibile
91 şi de aceea nu se va putea scădea unitatea din zece în modul acesta. Dar dacă ar admite cineva să scadă unitatea din fiecare dintre unităţi, unitatea va avea zece părţi şi, avînd zece părţi, va fi zece. Dar, deoarece mai rămîn zece alte părţi din care se scad cele zece părţi ale unităţii, urmează că zecele va fi douăzeci. Dar este absurd să afirmi că unitatea e zece şi că zecele e douăzeci şi că indivizibilul se împarte în ele. Este deci absurd să afirmi că unitatea se scade din întregul număr zece. Dar nici din numărul

---

[34] Adăugat de Mutschmann după trad. lat. (*in quinque*).

[35] Textul acesta ca lacună este completat de Man (p. 219 sq) după *Adv. math.*, IX 303—305, după schimbarea prealabilă a lui 15 în 5. Iată completarea lacunei : şase < care cuprinde pe 5 + 4 + 3 + 2 + 1 = 15 : cinci cuprinde pe 4 + 3 + 2 + 1 = 10 ; patru cuprinde pe 3 + 2 + + 1 = 6 ; trei cuprinde pe 2 + 1 = 3 şi doi cuprinde pe 1. Deci = 15 + 10 + 6 + 3 + 1 = = > 35.

[36] Tetralemă.

nouă care rămîne nu se scade unitatea. Căci lucrul din care se scade ceva 92
nu rămîne nemicșorat, pe cînd numărul nouă după scăderea acelei unități
rămîne integru. De altfel, întrucît numărul nouă nu-i nimic altceva în
afară de cele nouă unități ale lui, dacă se va spune că din totalitatea lui
se scade unitatea, va fi suprimarea numărului nouă ; iar dacă se scade din
o parte a numărului nouă, spre exemplu din opt, consecința va fi aceleași
absurdități, iar dacă se va scade din ultima unitate, vor trebui să spună
că monada e divizibilă, ceea ce este absurd. Deci nici din numărul nouă 93
nu se poate scădea unitatea. Dar dacă aceasta nu se poate scădea nici din
întregul număr zece, nici dintr-o parte a lui, nu se va putea scădea partea
din întreg, nici din parte. Dacă nu se poate scădea nici întregul din întreg,
nici partea din întreg, nici întregul din parte, ori partea din parte, ur-
mează că nimic nu se va putea scădea din ceva [37].
Dar ei [38] au considerat că și adăugarea face parte din lucrurile imposibile. 94
Căci, spun ei, lucrul adăugat se adaugă sau sieși sau la ceva care există
în prealabil sau la ceva care e compus din amîndouă [39]. Din aceste ipoteze
nici una nu e validă. Ca urmare, nimic nu se poate adăuga unui lucru.
Să presupunem, bunăoară, o măsură de patru litre și să i se adauge o
litră. Întreb : cui i se adaugă această litră ? Sieși nu e cu putință, căci lucrul
ce se adaugă este diferit de lucrul la care se adaugă și nimic nu este diferit
de sine însuși. Dar nu se poate adăuga nici la compusul din cele patru 95
litre și o litră, adică la cantitățile de patru litre și o litră. Cum s-ar putea
adăuga ceva la ceva care nu există încă ? De altfel, dacă cantitatea de
patru litre se amestecă cu cea de o litră — adăugată —, cantitatea va fi
de șase litre, formată din patru litre și o litră, plus litra adăugată. Dar 96
dacă litra se adaugă doar la patru litre, întrucît lucrul care devine coex-
tensiv cu altul este egal cu lucrul cu care devine coextensiv, litra devenind
coextensivă cu cantitatea de patru litre, dublează cantitatea de patru
litre încît întreaga cantitate devine de opt litre. Dar rezultatul se împo-
trivește experienței. Deci, dacă lucrul care se spune că se adaugă nu se
poate adăuga nici sieși, nici unui lucru care există în prealabil, nici com-
pusului format din ambele acestea — iar pe lîngă aceste ipoteze nu există
alta —, urmează că nimic nu se adaugă la nimic.

Despre transpunere

O dată cu cercetarea existenței adăugării, scăderii și mișcării de transpu- 97
nere în spațiu, s-a anulat și transpunerea. Căci aceasta este scăderea unui
lucru din altul și adăugarea la altul, pe calea tranziției.

Despre întreg și parte

Tot așa stau lucrurile cu întregul și cu partea. Căci întregul pare a se 98
produce prin combinarea și adăugarea părților ; prin scăderea unei părți
sau a mai multora încetează să existe întregul. Iată și altă argumentare.

[37] Aci se termină cercetarea tetralemei anunțate cu § 88 fine.
[38] Adică scepticii.
[39] Trilema. Expunerea ține de §§ 94—96.

99 Dacă există un întreg, întreg< ul> [40] este fie altul în afară de părţile sale, fie înseşi părţile sale. Dar întregul nu pare a fi diferit de părţile sale. Desigur dacă se suprimă părţile nu mai rămîne nimic, pentru a socoti întregul ca fiind ceva diferit pe lîngă aceste părţi ale sale. Dar, dacă înseşi părţile sînt întregul, întregul va fi doar un nume şi o denumire deşartă şi nu va avea o realitate proprie, după cum şi separaţia nu este nimic dacă o considerăm independent de lucrurile separate sau construirea grinzilor in-
100 dependent de grinzile legate laolaltă. Aşadar, întregul nu există. Dar nici părţile nu există. Căci dacă ar exista părţi, ele ar fi sau părţi ale întregului, sau unele ale celorlalte, sau fiecare ar fi parte a sa proprie [41]. Dar nu pot fi părţi ale întregului, căci el nu este nimic altceva decît părţile sale — căci, altminteri, părţile ar fi propriile lor părţi, deoarece se spune că fiecare din părţi sînt complementare faţă de întreg —, nici nu pot fi părţi unele ale altora, întrucît partea pare a fi cuprinsă în lucrul acela a cărui parte
101 este şi ar fi absurd a spune că mîna, ca să zicem aşa, este conţinută în picior. Dar nici fiecare parte nu va fi parte a sa proprie. Căci în cazul acesta partea va fi, prin cuprindere, şi mai mare şi mai mică decît ea însăşi. Deci, dacă părţile nu sînt nici părţi ale întregului, nici părţi ale lor însele, nici părţi unele ale altora, ele nu pot fi părţile nimănui. Dacă nu sînt părţile nimănui, atunci nu există părţi. Căci lucrurile în relaţie se suprimă unele prin altele (dacă unele sînt suprimate). Acestea să fie spuse, în chip de digresiune, deoarece am vorbit mai înainte despre întreg şi parte.

Despre schimbarea naturală

102 Unii susţin că aşa-numita schimbare naturală este nereală, încercînd să dovedească aceasta cu argumentele următoare : dacă ceva se schimbă, lucrul care se schimbă este sau corp, sau incorporal [42]. Dar fiecare din aceste presupuneri produce dificultăţi. Deci raţionamentul cu privire la
103 schimbare va fi fără ieşire. Dacă se schimbă ceva se schimbă prin anume acţiuni ale cauzei şi în vreme ce se găseşte într-o situaţie de pasivitate. < Dar nu se schimbă suferind acţiunile unei cauze > [43]. Căci realitatea cauzei este respinsă ; prin aceasta se respinge şi obiectul care suferă ac-
104 ţiunea sa, nemaiexistînd lucru prin acţiunea căruia să sufere. Deci nimic nu se schimbă. Dacă se schimbă ceva, se schimbă sau ceea ce există, sau ceea ce nu există [44]. Dar ceea ce nu există este nereal şi nu poate nici să acţioneze, nici să fie acţionat, încît nici nu admite schimbare. Dar dacă se schimbă ceea ce este, atunci se schimbă în măsura în care este real sau în măsura în care nu este real.

---

[40] Adăugat de Bekker.
[41] Trilemă §§ 100—101.
[42] Dilemă.
[43] Lacună completată de Mutschmann. Apelt şi Pasquali completează astfel : < ceea ce nu e cu putinţă >.
[44] Dilemă.

În măsura în care nu este real, nu se schimbă. Căci ceea ce nu e real nu 105
există. Dar dacă se schimbă în măsura în care este real, va fi altul decît realul, deci va fi non-existent. Dar este absurd a spune că existentul devine non-existent. Deci nici realul nu se schimbă. Dar, dacă nici realul, nici non-existentul nu se schimbă, și în afară de acestea nu există nimic altceva, rămîne doar să susținem că nimic nu se schimbă. Unii mai argu- 106
mentează și în felul următor. Ceea ce se schimbă trebuie să se schimbe într-un timp oarecare. Dar nimic nu se schimbă în timpul trecut sau în viitor ; dar nici în timpul prezent, după cum vom arăta. Deci nimic nu se schimbă. Nimic nu se schimbă în trecut, nici în viitor. Căci nici unul din aceste timpuri nu este prezent și este imposibil ca un lucru să acționeze sau să sufere în timpul neexistent și care nu este prezentul. Dar nici în timpul prezent (nu se poate schimba). Căci timpul prezent, probabil, 107
este nereal și el și, ca să adăugăm acum și aceasta, este fără de părți. Ori este imposibil a socoti că ‹ într-un › timp fără părți fierul se schimbă ca să zicem așa, devenind din dur moale, sau că se produce fiecare din celelalte schimbări. Căci acestea par a cere extensiune în timp. Deci, dacă un lucru nu se schimbă nici în trecut, nici în viitor, ‹ nici în prezent, nici › că se schimbă nu trebuie spus. Pe lîngă acestea, dacă există schimbare, 108
sau ‹ este sensibilă, sau e inteligibilă. Sensibilă nu este, căci › [45] senzațiile sînt numai stări elementare pasive, pe cînd schimbarea presupune posesia amintirii simultane a lucrului din care se schimbă și a lucrului în care se spune că se schimbă. Dar dacă este inteligibilă, întrucît cu privire la existența inteligibilelor a existat la cei vechi o controversă de nelămurit — așa cum adeseori am mai amintit —, nu vom fi în stare să facem vreo afirmație cu privire la existența schimbării.

Despre naștere și pieire

Se suprimă deci și nașterea și pieirea o dată cu suprimarea adaosului și 109
a scăderii și a schimbării naturale. Căci fără de acestea nu va putea nici să se nască, nici să piară ceva, așa cum — bunăoară — din numărul zece care piere, așa cum spun aceia, ia naștere numărul nouă prin scăderea unității din zece, iar numărul zece se ivește din pieirea numărului nouă prin adăugarea unității. Tot astfel apare cocleala din bronzul care piere prin alterare. Încît, dacă se suprimă mișcările de care am vorbit mai înainte, este necesar, probabil, să dispară și nașterea și pieirea. Întru nimic 110
mai puțin unii afirmă și cele ce urmează : dacă s-a născut Socrate, ‹ sau › [46] s-a născut pe cînd nu era Socrate, sau pe cînd exista deja. Dar, dacă s-ar spune că s-a născut în timp ce exista ar însemna că s-a născut de două ori. Dar, dacă s-a născut în timp ce nu exista, urmează că Socrate în același timp era și nu era. Era deci prin faptul că s-a născut și nu era după

---

[45] Completare absolut necesară a lacunei pe care a dat-o Bekker.

[46] Adăugat de Bekker. Dilemă.

111 ipoteza admisă [47]. Și dacă Socrate a murit, sau trăia pe cînd a murit, sau era mort cînd a murit [48]. Dar n-a putut muri pe cînd trăia, căci ar însemna că același om trăia și era și mort. N-a putut însă nici să moară în timp ce murise, căci în cazul aceasta ar fi murit de două ori. Deci n-a murit Socrate. Acest argument este posibil de aplicat la fiecare din lucrurile de care se zice că se
112 nasc și pier. Și, în modul acesta, se pot desființa nașterea și pieirea. Unii argumentează și în felul următor : dacă se naște ceva, se naște sau existentul, sau non-existentul [49]. Dar non-existentul nu se poate naște. Căci non-existentului nu i se poate întîmpla nimic. Dar nici existentul nu se poate naște. Căci, dacă se naște existentul, el se naște fie întrucît există, fie întrucît nu există. Întrucît nu există nu se poate naște, iar dacă se naște întrucît există, deoarece lucrul care se naște se spune că se naște — fiind diferit — dintr-un lucru diferit, lucrul născut va fi diferit de ceea ce este existent adică va fi non-existent. Deci ceea ce se naște va fi non-existent, ceea ce
113 înseamnă o absurditate. Deci dacă nu se naște nici non-existentul, nici existentul, urmează că nu se naște nimic. Pentru aceleași motive, nici nu există ceva care să piară. Căci dacă ceva piere, sau piere existentul sau non-existentul [50]. Dar non-existentul nu piere. Căci ceea ce piere trebuie să sufere ceva. Dar nici existentul nu piere. El ar trebui să piară fie continuînd a fi în existență, fie necontinuînd [51]. Dacă persistă în a fi existent, același lucru ar însemna să fie, în același timp,
114 existent și non-existent. Căci, întrucît nu piere în măsura în care nu este existent, ci în măsura în care este existent, se va spune că, în măsura în care a pierit, va fi diferit de ceea ce este existent și de aceea non-existent ; iar dacă se spune că piere în vreme ce continuă să existe, va fi existent. Dar e absurd a spune că același lucru este existent și non-existent. Deci existentul nu piere persistînd în a fi. Iar dacă existentul piere nepersistînd în a fi, ci mai întîi se transformă în non-existent și astfel piere, atunci nu mai piere existentul, ci non-existentul. Ceea ce am arătat că este imposibil. Deci dacă nu piere nici existentul, nici non-existentul —iar pe lîngă acestea nu există nimic altceva —, urmează că nimic nu piere. Această înfățișare a mișcărilor va fi suficientă în cadrul scrierii noastre rezumative. Urmează acum să tratăm despre faptul că știința dogmaticilor despre natură este lipsită de realitate și de neconceput.

Despre repaus

115 În același fel, unii au fost în dubiu cu privire la repausul propriu-zis (din natură), afirmînd că lucrul mișcat nu stă în repaus, ci orice corp se mișcă neîncetat după presupunerile dogmaticilor, care pretind că *ființa este în flux și că mereu face risipiri și adăugiri, așa cum Platon* (cf. § 54) *spune*

[47] Deci nu s-a născut Socrate, adaugă aci E. Weber.
[48] Dilemă.
[49] Dilemă.
[50] Dilemă.
[51] O a doua dilemă degajată din o ramură a celor precedente.

că nu există corpurile, ci susține mai degrabă că devin. Iar Heraclit compară mobilitatea materiei noastre cu iutele curs al unui rîu.

De aceea nici un corp nu se află în repaus. Căci lucrul despre care se spune 116
că stă pe loc de fapt pare a fi ținut în repaus de lucrurile care îl înconjură, iar ceea ce este reținut de lucrurile exterioare pătimește. Dar nu există nimic pasiv, deoarece nu există nici cauză, așa cum am amintit. Deci nimic nu stă în repaus. Unii vor prezenta și următorul argument : ceea ce se află în repaus este acționat, iar ceea ce este acționat se mișcă. Deci ceea ce se spune că stă pe loc se mișcă. Iar dacă se mișcă nu stă pe loc. 117
Din cele spuse rezultă limpede că nici incorporalul nu admite să rămînă în repaus. Căci, dacă ceea ce stă pe loc suportă aceasta, iar pasivitatea este o proprietate particulară corpurilor, și dacă este a lor și nu a incorporalelor, nici un incorporal nu poate să pătimească ceva, nici să stea în repaus [52] și deci nimic nu stă în nemișcare.

Iată deci cele ce avem de spus cu privire la repaus. Întrucît însă fiecare din 118
lucrurile de care am vorbit mai înainte nu poate fi conceput fără de spațiu și de timp, trebuie să trecem la considerarea lucrurilor acestea. Căci, dacă cineva va dovedi că ele n-au realitate, vor fi apoi lipsite de realitate, pentru aceste motive fiecare din celelalte. Să începem cu spațiul.

Despre spațiu

Deci spațiul are două sensuri, un sens propriu și un sens impropriu ; sensul 119
impropriu este cel extins, ca, bunăoară, orașul meu : sensul propriu este cel strict : spațiul în care eu sînt inclus în mod exact. Deci să cercetăm spațiul în înțelesul strict. Unii au admis existența spațiului, alții l-au 120
negat, iar alții și-au suspendat judecata cu privire la el. Dintre aceștia, cei care susțin existența lui recurg la evidența experienței. *Cine ar putea să susțină — argumentează ei — că nu există spațiul, cînd vede părțile spațiului, ca — bunăoară — dreapta și stînga , cele de sus și de jos, cele din față și cele din spate, și cînd el este — în alt timp — în loc ; astfel, acolo unde vorbea mai înainte profesorul meu, acum mă aflu și vorbesc eu ; și dacă ne gîndim că omul acela sesizează un loc al lucrurilor ușoare prin natură deosebit de al lucrurilor prin natură grele ; și cînd — de asemenea — aude pe cei vechi* 121
spunînd : „într-adevăr, înainte de toate a început să fie haosul". Căci — spun aceia — spațiul este numit haos, datorită capacității de a cuprinde cele ce se nasc în el. Ei spun că, dacă există un corp, există și spațiul. Căci fără spațiu corpul n-ar putea exista. Și, dacă există acela care produce și lucrul din care se produce ceva, există și lucrul în care se produce, care este spațiul. Primul există în fiecare din celelalte. De aceea există și al doilea în ambele 122
celelalte. Cei ce tăgăduiesc existența spațiului nu admit nici existența părților spațiului. Căci spațiul nu este ceva separat de părțile lui și cel ce

---

[52] După stoici, numai corpurile acționează și suferă acțiuni. Deci numai corpurile sînt active și pasive, sînt capabile de activitate și de pasivitate (suportă activitatea altor corpuri și prin aceste proprietăți se deosebesc de incorporale, care nici nu pot produce, nici nu îndură vreo acțiune).

încearcă să tragă o concluzie că există spaţiul din faptul că el consideră părţile lui ca existente vrea să demonstreze obiectul cercetat prin el însuşi. Tot atît de stupidă este şi afirmaţia acelora care spun că se naşte sau s-a născut ceva într-un spaţiu oarecare, fără a admite însă existenţa spaţiului în general. Ei prezumează totodată şi realitatea corpului, care nu este evidentă prin sine. Se pot dovedi ca nereale cauza eficientă şi cauza ma-
123 terială, la fel ca pentru spaţiu. Căci Hesiod nu este un judecător demn de crezare cu privire la problemele filozofice. Şi astfel, respingînd aceia argumentele care duc la stabilirea existenţei spaţiului, demonstrează irealitatea ei cu şi mai multă îndemînare că spaţiul nu are realitate, deoarece recurg la opiniile socotite ca avînd cea mai mare greutate, păreri pe care le-au susţinut dogmaticii — anume stoicii şi peripateticii — cu privire la spaţiu, şi o fac precum urmează :
124 Stoicii declară (*Stoic. fr.*, II 505 Arn.) că *există un vid capabil să fie ocupat de ceva real, dar care nu e ocupat, sau dimensiunea lipsită de corp, dimensiunea neocupată de un corp, iar spaţiul este un interval ocupat de un lucru real şi care se egalizează cu lucrul pe care îl cuprinde, în cazul de faţă numind realul corp, iar locul interval ocupat într-o privinţă de un corp şi în altă privinţă neocupat; în schimb, unii spun că locul este spaţiul corpului mare, ca şi*
125 *cum deosebirea dintre spaţiu şi loc ar depinde de mărime.* Cei care li se opun argumentează însă astfel : deoarece ei afirmă că spaţiul este intervalul ocupat de un corp, cum pot spune că spaţiul este un interval ? Înţeleg ei oare prin spaţiu lungimea corpului, sau lăţimea, sau numai adîncimea lui, sau cele trei dimensiuni la un loc ? Dar dacă spaţiul este numai una din dimensiuni, atunci spaţiul nu se va egaliza cu lucrul al cărui spaţiu este, şi — pe deasupra — ceea ce cuprinde un lucru va fi o parte a lucrului
126 cuprins : şi aceasta este cu totul un non-sens. Dacă spaţiul înseamnă însă cele trei dimensiuni, întrucît nici vidul, nici vreun alt corp avînd extindere nu stă ca bază în aşa-numitul spaţiu, dar numai corpul despre care se spune că se află în spaţiu consistă din dimensiuni — adică lungimea, lăţimea, adîncimea şi soliditatea, aceasta din urmă spunîndu-se că este o proprietate a dimensiunilor de care am vorbit mai înainte —, însuşi corpul va fi propriul său spaţiu şi acelaşi lucru va cuprinde şi va fi cuprins, ceea ce este absurd. Deci nu există o extindere a spaţiului care e substrat.
127 Şi de aceea spaţiul nu este nimic. Se pune în discuţie şi următorul raţionament. Deoarece dimensiunile nu se observă a fi duble [53] la fiecare din lucrurile despre care se spune că sînt în spaţiu, ci una e lungimea, alta lăţimea şi alta adîncimea, aceste dimensiuni sînt oare numai ale corpului sau numai ale spaţiului sau ale amîndurora ? [54]. Dacă sînt numai ale spaţiului, atunci corpul nu va avea o lungime proprie, nici lăţime, nici adîn-
128 cime, încît corpul nu va fi corp — concluzie absurdă. Dar dacă aceste dimensiuni aparţin amîndurora, întrucît vidul nu are nici o realitate pe lîngă dimensiuni, iar dimensiunile vidului se întemeiază pe corpuri, fiind elemente constitutive ale însuşi corpului, cele ce sînt elemente constitutive ale vidului vor fi elemente constitutive ale corpului. Căci cu privire la realitatea soli-

---

[53] Adică : dreapta-stînga, sus-jos, înainte-înapoi.
[54] Trilemă.

ditații este cu neputință să spunem ceva cu temeinicie, așa cum *am arătat mai înainte* (§ 45 sq). Deoarece dimensiunile apar numai la așa-numitul corp, ele aparțin vidului și sînt asemănătoare cu vidul, corpul nu va fi decît vidul. Ceea ce este absurd. Dar dacă dimensiunile aparțin numai corpului, nu va exista nici o dimensiune a spațiului, pentru care motiv nici nu există spațiul. Deci, dacă nu se descoperă dimensiunea spațiului în nici unul din felurile de care am vorbit mai înainte, nu va exista spațiul. 129
În plus, se argumentează că atunci cînd corpul ocupă vidul apare spațiul, în care caz sau rămîne vidul sau cedează locul, sau piere [55]. Dar, dacă rămîne, atunci același lucru va fi și plin, și gol. Iar dacă cedează locul printr-o mișcare de translație sau dacă piere, transformîndu-se, atunci vidul va fi un corp. Căci aceste stări sînt particulare corpului. Dar e absurd a afirma că același lucru este gol și plin sau că vidul este corp. Este deci absurd a afirma că este posibil ca vidul să fie ocupat de un corp, ca — prin aceasta — să devină spațiu. Pentru moti- 130
vele arătate, constatăm că vidul este nereal, din moment ce nu este cu putință ca el să fie ocupat de un corp și să devină spațiu. Într-adevăr, s-a spus că vidul este în situația de a fi ocupat de un corp. Iar în respingerea care s-a făcut acum este implicat și locul. Căci, dacă *marele spațiu este locul*, acesta este suprimat o dată cu spațiul [56], iar dacă *într-o privință locul este ocupat de un corp, iar în altă privință este o dimensiune goală*, atunci el este anulat cu ambele acestea. Acestea și încă și mai multe se 131
obiectează împotriva tagmei stoicilor. *Peripateticii însă* (cf. Aristotel, *Phys.*, 212 a 6) *spun că spațiul este limita a ceea ce cuprinde, întrucît cuprinde*; *așa, bunăoară, spațiul meu este suprafața aerului care înfășoară de jur împrejur corpul meu.* Dar dacă aceasta este spațiul, același lucru va fi și nu va fi. Căci, atunci cînd un corp e pe punctul de a se naște într-un oarecare spațiu, în măsura în care nimic nu poate să se nască în ceea ce nu există, trebuie să preexiste spațiul, pentru ca în modul acesta să se ivească în el corpul. Și de aceea va exista spațiul înainte ca să se fi ivit în el corpul din spațiu. Dar spațiul se realizează în măsura în care suprafața înconjurătoare înfășoară locul cuprins în ea, dar nu poate spațiul să existe ca substrat înainte de a se ivi corpul din el și de aceea niciodată nu va exista spațiul. Dar este absurd să pretindem că același lucru există întrucîtva și nu există. Deci nu este spațiul limita lucrului care cuprinde, în măsura în care cuprinde. Pe lîngă acestea, dacă este o realitate spațiul, este sau 132
născut, sau nenăscut [57]. Dar nenăscut nu poate fi. Căci ei spun că, înfășurînd se împlinește prin corpul care este în el. Dar nici născut nu este. Căci, dacă ar fi născut, sau spațiul apare atunci cînd corpul este în spațiu — spațiul în care se spune că este acum ceea ce este în spațiu —, sau atunci cînd corpul nu este în spațiu. Dar spațiul nu se poate naște nici cînd este în el 133
corpul — căci spațiul aparține deja corpului care este în el —, nici cînd nu este în el, dacă cel puțin cel ce cuprinde, precum se spune, înfășoară ceea ce e cuprins; și astfel se ivește spațiul, iar nimic nu poate să ia forma lucru-

---

[55] Trilemă.
[56] Cu termenul „loc" traducem χώρα, iar cu „spațiu" traducem τόπος.
[57] Dilemă.

lui care nu este în el. Dar, dacă spațiul nu se naște nici cînd corpul este în el, nici cînd corpul nu este în el, și pe lîngă aceste două ipoteze nu se poate concepe nimic altceva, urmează că spațiul nu se naște. Iar dacă spațiul nu e
134 nici născut, nici nenăscut, urmează că el nu există. Acest lucru se poate afirma și în mod mai general. Dacă spațiul are o realitate, este sau corp sau incorporal. Fiecare din elementele acestei alternative este însă obiect de discuție, așa cum am arătat. Deci și spațiul este o problemă insolubilă. Spațiul este gîndit în relație cu corpul, al cărui spațiu este. Raționamentul privitor la realitatea corpului este insolubil. Deci la fel e și cel cu privire la spațiu. Spațiul fiecărui lucru nu este etern, dar — afirmîndu-se că se ivește — se constată a fi ireal întrucît nu există ivire.
135 Se mai pot aduce și alte multe argumente, dar — ca să nu lungim vorba — trebuie să încheiem prin a spune că rușinea îi obligă pe sceptici să tacă atît în fața raționamentelor, cît și a evidenței. De aceea nu ne declarăm de acord cu nici o parte din cele ce se afirmă de către dogmatici, ci ne suspendăm judecata cu privire la spațiu.

Despre timp

136 Același lucru ni se întîmplă și în cercetarea cu privire la timp. Căci — dacă depindem de aparențe — se pare că timpul există, dar, în măsura în care cedăm argumentelor, el ni se arată ca fiind ireal. Căci unii spun că *timpul este intervalul mișcării întregului* — prin întreg vreau să spun universul —, *alții că el este însăși mișcarea universului. Aristotel* și după unii
137 și *Platon, că e numărul a ceea ce este anterior și posterior în mișcare*; *Straton*[58], și după unii și *Aristotel, spune că e măsură a mișcării și a repausului*, *Epicur însă* (fr. 126 12 Us.), precum zice Demetrios Laconianul, pretinde că *este o însușire a însușirilor, consecință a zilelor, nopților, anotimpurilor, a pătimirilor și lipsei de pătimiri, a mișcărilor și a rămînerilor în inactivi-*
138 *tate*. Din punctul de vedere al substanței, au susținut unii că *timpul este corporal*: așa a fost *Ainesidemos și discipolii săi*, căci timpul nu diferă — argumentau aceștia — cu nimic de real și de corpul primordial; alții au afirmat incorporalitatea sa [59]. Deci sau toate aceste teorii sînt adevărate, sau toate sînt eronate, sau unele sînt adevărate, altele eronate [60]. Dar toate nu pot fi adevărate — cele mai multe din ele fiind în conflict —;
139 dar nu se va putea susține de către dogmatici că toate sînt eronate. De altfel, dacă s-ar recunoaște de către dogmatici că afirmarea corporalității timpului este falsă și că, de asemenea, afirmarea incorporalității sale este falsă, atunci ar rezulta de aici, prin însuși acest fapt, că trebuie recunoscută irealitatea timpului. Căci timpul nu poate fi decît una din două : corporal sau incorporal. Dar nici nu se poate considera că unele doctrine sînt adevărate, iar altele false, datorită egalei greutăți a părerilor care se înfruntă

---

[58] Straton, fr. 79 b.
[59] Aceștia sînt stoicii, care afirmă că timpul este incorporal.
[60] Trilemă.

ca și a încurcăturii ce o prilejuiesc criteriul și proba. Încît, din aceste cauze, 140
nu vom putea face nici o afirmație întemeiată cu privire la timp. Apoi,
deoarece timpul nu pare a avea realitate fără mișcare și repaus, dacă se
suprimă mișcarea și, de asemenea, repausul, se suprimă și timpul. Cu
toate acestea, nu mai puțin obiectează unii împotriva timpului următoarele :
dacă există un timp ‹real› [61], el e sau limitat, sau nelimitat [62]. Dar dacă 141
e limitat, el a trebuit să înceapă de la un timp oarecare și se va sfîrși într-un
timp oarecare. Din această cauză, era cîndva timpul cînd nu exista încă
timp — înainte să fi început acesta — și va fi timpul într-un timp cînd nu
va exista acesta — după ce va fi încetat de a fi timpul. Ceea ce este absurd. 142
Deci timpul nu este limitat. Dar dacă este nelimitat, deoarece o parte din el
este numită trecut, alta prezent și alta viitor, timpul viitor și trecut sau
sînt, sau nu sînt [63]. Dar dacă nu sînt, rămînînd numai prezentul care este
de durata unei clipe, timpul va fi limitat și vor urma dificultățile de la
început. Dar, dacă există trecutul și există și viitorul, fiecare din ele va fi
prezent. Dar este absurd a spune că trecutul și viitorul sînt prezente. Deci
timpul nu este nici nelimitat. Dacă timpul nu este nici nelimitat, nici
limitat, el nu există de loc. Pe lîngă acestea, dacă există timpul, el este 143
sau divizibil, sau indivizibil [64]. Desigur indivizibil nu este. Căci se divide
în prezent, în trecut și în viitor, așa cum afirmă ei înșiși [65]. Dar nici
divizibil nu este. Căci fiecare din lucrurile divizibile se măsoară cu o
oarecare parte din el însuși, măsura coincizînd cu fiecare parte a lu-
crului măsurat. Căci, dacă prezentul, bunăoară, măsoară trecutul, va
coincide cu trecutul și deci va fi trecut ; de asemenea, va fi viitor în cazul
viitorului. Iar dacă viitorul va măsura celelalte timpuri, va fi prezent și
trecut, și trecutul, în chip asemănător, va fi viitor și prezent. Ceea ce este
nepotrivit. Deci timpul nu este nici divizibil. Dar dacă nu este nici indivi-
zibil, nici divizibil, el nu există. Se afirmă că timpul este tripartit : trecut, 144
prezent și viitor. Trecutul și viitorul nu există. Căci, dacă trecutul și viitorul
există acum, fiecare din ele va fi prezent. Dar nu va fi nici prezent. Căci,
dacă există timpul prezent, el va fi sau divizibil, sau indivizibil. Desigur
nu este indivizibil. Căci în timpul prezent se spune că se schimbă lucrurile
care se schimbă și nimic nu se poate schimba într-un timp indivizibil ;
bunăoară, fierul în moliciune sau tot așa fiecare din celelalte lucruri. Încît
timpul prezent nu e indivizibil. Dar nu e nici divizibil. Căci, în acest caz, 145
s-ar divide în timpi prezenți, deoarece — din cauza fluxului repede al
lucrurilor din univers — se spune că pe neașteptate prezentul se schimbă
în trecut. Dar prezentul nu se împarte în trecut și viitor. Căci în modul
acesta va fi inexistent, o parte a lui nemaifiind, iar alta neexistînd încă.
De aci urmează că prezentul nu poate fi nici sfîrșitul trecutului și nici 146
începutul viitorului, căci în cazul acesta va exista și nu va exista. Va exista
[deci] [66] ca prezent, dar nu va exista întrucît părțile lui sînt non-existente.

---

[61] ‹τι› adăugat de Mutschmann. Vezi § 146 spre fine.
[62] Dilemă.
[63] Dilemă.
[64] Dilemă.
[65] Dogmaticii.
[66] Eliminat din text de Bekker.

Deci nu este divizibil. Dacă prezentul nu e nici indivizibil, nici divizibil, atunci nu există. Dacă nu există prezentul, nu există nici trecutul, nici viitorul şi nici un timp nu există. Căci ceea ce e compus din lucruri ireale este nereal şi el.

147 Se mai aduce împotriva timpului şi următorul argument. Dacă există timpul, el este sau născut, sau pieritor, sau nenăscut şi nepieritor [67]. Desigur nenăscut şi nepieritor nu este, din moment ce se spune că o parte a lui a trecut
148 şi nu mai este, iar viitorul nu este încă. Dar nici născut şi pieritor nu poate fi. Căci ceea ce se naşte trebuie să se nască din ceva ce există şi ceea ce piere trebuie să se corupă în ceva după chiar presupunerile dogmaticilor. Deci, dacă piere în timpul trecut, se corupe în ceva non-existent şi, dacă este generat de viitor, este generat din ceva care nu există. Căci nici unul din acestea nu există.Dar este absurd a spune că ceva, cum e timpul, este generat din nimic şi se corupe în nimic. Deci timpul nu este nici născut, nici pieritor, prin urmare nu există în nici un chip.

149 Pe lîngă acestea, întrucît tot ce se iveşte pare a se ivi în timp, timpul — dacă se naşte — apare în timp. Deci sau se iveşte el însuşi în el însuşi, sau ca un timp în altul. Dar dacă se naşte el în el însuşi, acelaşi lucru va fi şi nu va fi. Căci, deoarece lucrul care se naşte în ceva trebuie să existe înaintea lucrului în care se naşte, timpul care se naşte în el însuşi, dacă se
150 naşte, nu există încă. Dar, dacă se naşte în el însuşi, este deja. Încît nu se naşte nici în sine. Dar nu se naşte nici un timp în altul. Căci, dacă prezentul se iveşte în viitor, prezentul va fi viitor şi, dacă se iveşte în trecut, atunci prezentul va fi trecut. Aceleaşi lucruri trebuie spuse şi despre celelalte timpuri. Astfel încît un timp nu se iveşte în altul. Dacă nu se naşte timpul nici în el însuşi, nici un timp în alt timp, urmează că timpul nu este născut. Dar s-a arătat că nu e nici nenăscut. Deci, nefiind nici născut, nici nenăscut, timpul nu există de loc. Căci fiecare din lucrurile existente este necesar să fie sau născute sau nenăscute.

Despre număr

151 Deoarece se pare că timpul nu se poate considera fără de număr, n-ar fi lucru nepotrivit să discutăm pe scurt şi numărul. În mod obişnuit, vorbim nedogmatic despre acţiunea de a număra ceva şi înţelegem numărul ca pe un lucru care există. Dar zelul prea mare al dogmaticilor a provocat atacul
152 împotriva numărului. Astfel, bunăoară, *şcoala lui Pitagora afirmă că numerele sînt şi elemente ale universului.* Într-adevăr, ei spun că fenomenele sînt compuse, în vreme ce elementele trebuie să fie simple. Deci elementele sînt non-evidente [68]. Din lucrurile non-evidente, unele sînt corpuri, precum atomii şi masele; altele sînt incorporale, ca figurile, ideile şi numerele [69].

---

[67] Dilemă.

[68] Aici Man dă următorul silogism de figura 2 CAMESTRES. a) toate fenomenele sînt compuse; b) nici un element nu e compus; c) dacă nici un element nu este fenomen (adică dat prin simţuri), ca atare e non-evident. Punerea în silogism e puţin forţată.

[69] σχῆμα la Democrit, ἰδέα la Platon, ἀριθμός la pitagoricieni.

Dintre acestea, *corpurile sînt compuse, fiind alcătuite din lungime, lățime, adîncime și soliditate sau greutate*[70] (c.f. *Epicurea*, 276 Us.). Deci elementele sînt nu numai non-evidente, dar și incorporale. Dar și fiecare din lucrurile 153
incorporale implică percepția numărului. Căci ele sînt sau una, sau două, sau mai multe; de aci se deduce că numerele, non-evidente și incorporale, care sînt implicate în orice percepție, sînt elemente ale lucrurilor existente. Aceste numere nu sînt simple, ci sînt atît monada, cît și indefinita diadă care se naște prin adăugarea monadei, prin participarea la care diadele particulare devin diade. Căci din acestea se nasc toate celelalte numere, care sînt 154
implicate în percepția numerabilelor și din acestea se spune că este alcătuit Universul. Căci punctul este în raport cu monada (și are caracterul acesteia), linia cu diada — căci aceasta este considerată ca aflîndu-se între două puncte —, suprafața este în relație cu triada — căci se spune că ea este revărsarea liniei în lățimea ei spre un alt punct așezat transversal—, iar corpul deține un raport cu numărul patru. Căci se produce o ridicare a suprafeței spre un punct așezat deasupra. Și astfel își imaginează aceia 155
ivirea corpurilor și chiar a întregului Univers, mai spunînd — în legătură cu Universul — că este condus de niște raporturi armonice, cum ar fi cvarta, care are raportul de trei pe patru, aceste două numere fiind în același raport ca și șase față de opt, apoi cvinta, care are raportul de doi pe trei, fiind în același raport ca și șase față de nouă, și octava, care are raportul de unu pe doi, raportîndu-se ca șase la doisprezece. Ficțiunile acestea le imaginează ei și demonstrează că numărul este ceva diferit de numera- 156
bile, afirmînd că, dacă animalul, după considerarea lui în sine, este unu, planta — deoarece nu este animal — nu va fi una. Dar este și planta una; deci animalul ‹ întrucît e animal ›[71] nu este unul, ci, în virtutea unui alt atribut ce este interior lui perceput — și care este în afara lui —, la care participă fiecare animal, el devine prin aceasta unu. Și dacă numărul este identic cu lucrurile numerabile, deoarece numerele sînt, bunăoară, oameni și cai, numărul va fi oameni, boi și cai, și va exista număr alb și număr negru și număr bărbos, dacă obiectele numărate se întîmplă să fie astfel. Dar toate acestea sînt absurde. Deci numărul nu este identic 157
cu lucrurile numărate, ci are o relație aparte, deosebită, potrivit căreia este considerat chiar în numerabile; și el este un element.
Astfel, cînd aceia deduc că numărul nu este identic cu lucrurile ce se pot număra, se ivește — ca o consecință — dificultatea cu privire la numere. Căci se spune că, dacă există numărul, număr înseamnă sau înseși numerabilele, sau ceva diferit, exterior, pe lîngă acestea. Dar numărul nu înseamnă nici lucrurile înseși ce se pot număra, așa cum au arătat discipolii lui Pitagora, nici ceva deosebit de acestea, așa cum vom face să reiasă mai jos. Deci numă- 158
rul nu există. Vom arăta că numărul nu este nimic exterior, pe lîngă lucrurile numerabile întemeindu-ne argumentul pe monadă, pentru a da o expresie mai limpede expunerii noastre. Căci, dacă monada, prin participare la

---

[70] Greutatea e adăugată de Epicur.

[71] Lacuna e completată de Mutschmann. Ed. din Geneva, 1621, complinește astfel: ‹în conformitate cu definiția lui›, iar Bekker: ‹ întrucît e animal›, cu puține alte cuvinte decît Mutschmann.

care fiecare din lucrurile ce participă devine unu, este în sine un obiect real, această monadă va fi sau una, sau mai multe, ca şi lucrurile care participă la ea. Dar, dacă este una, oare fiecare din lucrurile despre care se spune că participă participă la ea — în întregul ei — sau participă doar la o parte din ea? Căci, dacă un om (să zicem) ia întreaga monadă, nu va mai putea să existe monada la care să participe un cal sau un cîine sau
159 fiecare din celelalte lucruri de care spunea că sînt unu, aşa cum, dacă s-ar admite că sînt numeroşi oameni goi, dar că există un singur veşmînt cu care ar fi îmbrăcat unul din ei, ceilalţi ar rămîne goi şi fără haină. Dar, dacă fiecare lucru participă la o parte din monadă, mai întîi monada va avea o parte şi apoi va avea o infinitate de părţi în care s-ar diviza. Ceea ce este absurd. Apoi, aşa cum o parte a numărului zece, ca spre exemplu doi, nu este zece, la fel şi o parte a monadei nu este monadă şi, de aceea, nimic nu va participa la monadă [72]. Încît monada nu este una, la care se
160 spune că participă lucrurile parţiale. Dacă monadele, prin participare la care fiecare din obiectele particulare sînt numite unu, ar fi egale ca număr cu numerabilele cărora li se aplică termenul „unu", atunci monadele la care se participă vor fi infinite la număr. Şi aceste monade participă la o unitate superioară sau la monadele egale ca număr cu ele, sau, altminteri, nu participă, ci sînt monade lipsite de orice participare [73]. Iar dacă acestea
161 pot să fie monade fără participare, fiecare lucru sensibil va putea şi el să fie unu, fără participare la o monadă; şi astfel deodată se desfiinţează monada despre care se spune că este percepută ca o realitate în sine. Dar, dacă şi aceste monade sînt monade prin participare, ori toate participă la o singură monadă, ori fiecare la o monadă care-i este proprie [74]. Desigur, dacă toate participă la o singură monadă, se va spune că participă sau fiecare în mod parţial, sau la întreaga monadă [75]; astfel rămîn nerezolvate
162 dificultăţile de la început. Dacă fiecare participă la monada lui proprie, trebuie ca pentru fiecare din acele monade să presupunem o nouă monadă, şi pentru cele astfel concepute va fi necesar să concepem altele şi aşa la infinit. Şi dacă, spre a înţelege că există anumite monade care subzistă prin ele însele, prin participarea la care fiecare din lucrurile existente este unu, trebuie să admitem o infinită infinitate de monade inteligibile; dar este imposibil de a concepe că există o infinitate infinită de monade şi este imposibil să arătăm că sînt unele monade inteligibile şi că fiecare lucru existent este unu, pentru că devine unu prin participarea la monada care-i este proprie.
163 Dar este absurd a spune că există atîtea monade cîte lucruri există, participînd la ele. Dacă monada aşa-numită ca existînd în sine nu este una,

---

[72] Man presupune aci o lacună în text, pe care o completează în modul următor: ‹la o parte a ei. E evident deci că nimic nu participă nici la întregimea, nici la o parte din unitate›. Completarea aceasta nu ni se pare absolut necesară pentru mersul argumentului, aşa cum afirmă Man.

[73] După Mutschmann aci a căzut ceva din text, ca ‹ceea ce e imposibil› sau ceva asemănător.

[74] Dilemă.

[75] A doua dilemă ieşită din o ramură a primei dileme.

nici atîtea cîte sînt lucrurile care participă la ea, atunci nu există de loc o monadă care subzistă prin sine ; de asemenea, nici unul din celelalte numere nu va subzista prin sine ; se poate aplica tuturor numerelor pe care le-am întrebuinţat acum — cu titlu de exemplu — pentru monadă. Dar, dacă numărul nu există nici în sine, aşa cum am arătat, şi nici nu constă în numărul lucrurilor înseşi care se pot număra, aşa cum au demonstrat-o discipolii lui Pitagora, iar în afară de aceste două posibilităţi nu va mai exista alta, trebuie să susţinem că numărul nu există.

De asemenea, cum îşi închipuie ei că pot afirma că din monadă se naşte 164
diada, cei care sînt de părere că numărul este ceva exterior faţă de lucrurile ce se pot număra? Căci, dacă adunăm o unitate cu o altă unitate, sau se adaugă la unităţi ceva din afara lor, sau se scade ceva din ele, sau nici nu se adaugă, nici nu se scade[76]. Dar, dacă nu se adaugă ‹ceva›[77], nici nu se scade, nu va exista doimea[78]. Nici atunci cînd unităţile sînt separate una de alta nu se poate vedea doimea în ele, dacă este să ţinem seama de acea definiţie care le este proprie, şi nici acum nu s-a adăugat ceva în plus la 165
ele din afară, după cum nici nu s-a scăzut ceva, conform ipotezei. Încît nu va exista doimea. Unirea unei unităţi cu altă unitate nu are nevoie nici de scăderea, nici de adăugarea unui lucru care vine din afară. Dacă are loc o scădere, atunci nu numai că nu va exista doimea, ci şi unităţile se vor micşora. Iar dacă li se adaugă din afară doimea, pentru ca din unităţi să se nască doimea, cele ce par a fi două vor fi patru. Căci există ca temei o unitate şi o altă unitate, cărora li se adaugă din afară doimea, care împreună vor face să rezulte numărul patru. Acelaşi raţionament se poate aplica 166
şi la celelalte numere care se zice că se împlinesc prin compunere. Deci, dacă numerele zise compuse nu se nasc nici prin scădere, nici prin adăugare, nici fără scădere şi adăugare[79] din numerele anterioare, urmează că este independentă naşterea numărului despre care se afirmă că există în sine şi în afară de lucrurile care se pot număra. Faptul că numerele care există prin compunere nu sînt nenăscute, ei caută să-l justifice afirmînd că acestea se compun şi se nasc din cele anterioare, ca — bunăoară — din unitate şi doimea neterminată[80]. Astfel, numărul nu subzistă prin sine.

Dacă numărul nu este conceput nici în sine, existenţa lui nu se întemeiază 167
pe lucrurile ce se pot număra, atunci nu este o realitate numărul decît în problematica inutilă, introdusă în filozofie de către dogmatici. Acestea le-am expus în linii generale despre partea din filozofie denumită fizica şi cele înfăţişate pînă acum sînt suficiente.

---

[76] Trilemă.

[77] Adăugat de Bekker.

[78] Manuscrisele au „unitatea" căreia Kayser (1848) i-a substituit pe drept „doimea", lecţiune acceptată şi de Mutschmann, cum e şi în traducerea noastră. Pappenheim (1877) traduce cu *Einheit* şi pune semn de întrebare, adăugînd [? *Zweiheit*] (1877).

[79] Trilemă.

[80] Manuscrisele au forma adjectivală ἀρκοῦντα; trad. lat. era *sufficienter*, deci adv. ἀρκούντως luat în text de Mutschmann, pe care îl acceptăm şi noi.

Despre partea etică (a filozofiei)

168 Mai rămîne să expunem partea etică, ce pare a privi judecarea lucrurilor bune, rele şi indiferente. Pentru a trata despre aceasta în mod rezumativ, vom cerceta deci dacă există lucruri bune, rele şi indiferente, explicînd mai întîi concepţia despre fiecare.

Despre lucrurile bune, rele şi indiferente

169 Afirmă stoicii (*Stoic. fr.*, III 75 Arn.) că *binele este folosul* sau că *nu este diferit de folos, prin folos înţelegînd virtutea şi fapta virtuoasă*, şi mai susţin că *omul virtuos şi prietenul sînt în funcţie tot de utilitate. Căci virtutea este o anume stare a principiului diriguitor. Iar fapta virtuoasă, fiind o acţiune conformă cu virtutea, este tocmai utilul, iar omul virtuos şi prietenul nu*
170 *pot fi deosebiţi de util. Căci utilul este o parte din omul virtuos, întrucît este principiul său diriguitor. Iar întregurile — spun aceia — nu sînt nici acelaşi lucru cu părţile (căci omul nu este o mînă) şi nici diferite de părţile lor (căci întregul n-ar exista fără de părţi).* Iată deci pentru ce — spun aceia — *întregurile nu sînt deosebite de părţile lor. De aci urmează că, omul virtuos fiind întregul în raport cu principiul său diriguitor, pe care ei l-au identificat cu utilul, aceştia declară că nu este altceva decît utilul.*
171 *În consecinţă, mai afirmă că binele se ia în trei înţelesuri: în primul înţeles,* spun că *este bine lucrul prin care se poate avea un folos, acesta fiind binele cel mai de seamă — fundamental —, virtutea. În alt sens, binele este acel lucru a cărui utilitate este un rezultat accidental, precum sînt virtutea şi faptele conforme cu virtutea. În sensul al treilea, este bine lucrul care poate să fie de folos; în felul acesta sînt virtutea şi fapta conformă cu virtutea şi — de asemenea — omul virtuos* [81] *şi prietenul, zeii şi divinităţile înţelepte, încît al doilea sens al noţiunii de bine cuprinde primul sens, iar al treilea*
172 *sens pe al doilea şi pe primul. Unii spun* (*Stoic. fr.*, III 73 Arn.) *că binele este ceea ce este de ales pentru sine, alţii însă spun că este ceeace contribuie la fericire, iar alţii că este ceea ce duce la împlinirea fericirii. Fericirea este,* după cum spun stoicii, *buna desfăşurare a vieţii.*

Acestea sau lucruri de felul acesta se spun cu privire la noţiunea de bine.
173 Fie că ar defini cineva binele ca pe ceea ce este util sau ca fiind lucrul ce trebuie ales pentru sine sau ceea ce conlucrează la fericire [82], el nu înfăţişează esenţa binelui, ci numai vreuna din proprietăţile sale. Iar lucrul acesta este lipsit de sens. Căci proprietăţile arătate mai sus fie că aparţin doar binelui, fie şi altor lucruri [83]. Dar dacă ele aparţin tot atît de bine şi altor lucruri, nu sînt semne caracteristice ale binelui, dacă sînt astfel extinse. Pe cînd, dacă aparţin doar binelui, nu este posibil pentru noi să

---

[81] ὁ σπουδαῖος înseamnă atît „omul virtuos", cît şi „omul înţelept" ceea ce este acelaşi lucru pentru stoici.
[82] Avem deci aci trei definiţii ale binelui date de stoici.
[83] Dilemă.

gîndim binele pornind numai de la ele. Căci așa cum cel ce nu posedă no- 174
țiunea de cal și nici nu știe ce este nechezatul nu poate prin aceasta să ajungă la noțiunea de cal, dacă nu întîlnește mai înainte un cal nechezînd, tot astfel <și>[84] cel care, fiindcă nu știe ce este binele, îl caută, nu va putea recunoaște calitatea proprie care îi revine numai lui, pentru a putea prin aceasta să conceapă noțiunea de bine. Căci mai întîi trebuie să învețe natura binelui însuși și, apoi, în modul acesta va înțelege că este utilul și demn — pentru el însuși — de alegerea noastră ; și el va înțelege că e făuritor al fericirii. Dogmaticii dovedesc, datorită practicii, că mai sus- 175
amintitele atribute nu sînt suficiente să indice conceptul și natura reală a binelui. Toți, probabil, sînt de acord că binele este util și că este demn de a fi ales — de unde *se spune bine ca și cum ar fi „vrednic de a fi rîvnit"*[85] (Platon, *Cratyllos*, 412 C) — și că este făuritor al fericirii. Dar dacă li se pune acestora întrebarea ce este lucrul căruia îi aparțin aceste proprietăți, ei se cufundă într-o polemică fără ieșire [86], unii afirmînd că binele este virtutea [87], alții că e plăcerea [88], alții lipsa de durere [89], iar alții alte lucruri. Totuși, dacă din definițiile date ar fi reieșit care este esența binelui, filozofii (dogmaticii) nu s-ar fi dezbinat, de unde ar putea să reiasă că natura binelui este necunoscută. Astfel sînt în discordanță, cu privire la noțiunea 176
de bine, cei ce par cei mai de seamă dintre dogmatici. La fel au fost în dezacord cu privire la noțiunea de rău afirmînd (*Stoic. fr.*, III 77 Arn.) că *răul este vătămarea sau nu diferit de vătămare, iar alții susținînd că e ceea ce este de evitat pentru sine, alții că este făuritorul stării de nefericire.* Dar, fiindcă ei exprimă prin aceste fraze nu esența răului, ci unele din atributele sale posibile, ei sînt implicați în dificultatea logică de care am vorbit mai înainte.

Spun aceia (*Stoic fr.*, III 122 Arn.) că *noțiunea de indiferent are trei semni-* 177
ficații : în prima se spune că este indiferent ceea ce nu este obiect al vreunei înclinații, aversiuni, cum ar fi — bunăoară — împrejurarea că stelele sînt în număr pereche sau că lucrurile ar sta la fel și cu firele de păr din cap. În alt sens, lucrul față de care are loc înclinație sau aversiune, nu este mai degrabă cutare decît cutare. Așa fiind, față de două tetradrahme identice, nu știi pe care s-o alegi. Căci are loc o înclinație față de alegerea uneia din ele, dar nu spre una mai mult decît spre alta. În al treilea sens, ei spun că este indiferent ceea ce nu adaugă nimic nici la fericire nici la nenorocire, ca spre exemplu sănătatea, bogăția[90]. *Căci tot ce este cu putință să fie întrebuințat o dată spre bine, altă dată spre rău*, ei spun că *aceasta este indiferent*

---

[84] Adăugat de Mutschmann după trad. lat. (*ita el*).

[85] Joc de cuvinte cu scop etimologic dat de Platon, între ἀγαθόν și ἀγαστόν, care nu se poate reda în românește.

[86] ἄσπειστον, „implacabil" în lecțiunea lui Fabricius. Lecțiunea aceasta pare a fi fost propusă lui Fabricius de St. Bergler. Acceptată de Mutschmann în textul său. Manuscrisele și trad. lat. au ἄπιστον (*incredibile*). Man trimite la *Adv. math.*, XI 36, unde (în aparatul critic) Mutschmann revine pentru textul nostru de aici la forma manuscriselor (ἄπιστον). Noi am rămas la prima versiune : ἄσπειστον.

[87] Stoicii.

[88] Epicurienii.

[89] Hieronim din Rodos (vezi mai ales Cicero) și întrucîtva și Epicur (cf. Diog. Laert.).

[90] Acest lucru după etica stoică.

178 *lucru și spun despre lucrul acesta că se discută mai ales în etică.* Ce trebuie să gîndim despre această concepție este limpede din cele spuse de noi despre lucrurile bune și despre cele rele.
Astfel este deci lămurit că dogmaticii nu ne duc la o concepție clară în privința fiecărui lucru din cele de care am vorbit mai înainte. Nu s-a întîmplat nimic neașteptat cu ei, dacă s-au poticnit, probabil, în cercetarea unor lucruri care n-au existență reală. Căci de aci trag unii concluzia că binele, răul și lucrul indiferent nu există prin natură.

Dacă există vreun lucru bun, rău sau indiferent prin natură

179 Focul, încălzind prin natura sa, pare tuturor a fi cald. Zăpada, răcind prin natura sa, pare tuturor a fi rece. Și *toate lucrurile care produc o excitație la fel excită pe toți cei care se află*, cum zic ei, *într-o condiție naturală.* Dar nimic din lucrurile declarate ca bune nu excită pe toți ca bune, așa cum vom arăta. Deci binele nu există prin natură. Că nimic din lucrurile declarate bune nu excită pe toți la fel, afirmă aceia, este evident.
180 Căci, ca să-i lăsăm de o parte pe profani, dintre care unii consideră că binele consistă în buna stare a corpului, alții în plăcerile culcușului, alții în a mînca lacom, alții în băutul vinului, alții în jocurile cu zarurile, alții în setea de avuții, alții în lucruri încă mai rele ca acestea, trecînd *la filozofi, unii spun că sînt trei feluri de bunuri și aceasta o susțin peripateticii*
181 (Aristotel, *Eth. Nic.*, 1 [5])[91]. *Căci unele din acestea privesc sufletul, ca virtuțile, altele privesc corpul, ca sănătatea și cele asemănătoare, și altele sînt exterioare, ca prietenii, bogăția și altele la fel. Cei din școala stoică* spun și ei (III 96 Arn.) *că există trei feluri de bunuri. Căci, dintre acestea, unele privesc sufletul, ca virtutea, altele sînt exterioare, ca virtuosul și prietenul, altele nu sînt, nu privesc nici sufletul, nici lucrurile exterioare, cum ar fi — bunăoară — virtuosul privit în sine. Totuși cele cu privire la corp [exterioare]*[92], pe care adepții școlii peripatetice le consideră ca fiind bunuri, *ei*[93] *neagă că ar fi bunuri. Unii filozofi*[94] au acceptat *plăcerea ca pe un bine*, alții, în schimb, spun că aceasta ar fi de-a dreptul un rău. Astfel, un dascăl de filozofie a exclamat: „Mai bine să fiu nebun decît pradă desfătărilor".
182 Dacă excitația care pornește de la natură excită pe toți în mod egal, iar cu privire la așa-numitele bunuri nu sîntem toți excitați la fel, urmează că nimic nu e bun prin natura sa. Căci nu ne putem încrede nici în toate opiniile filozofice care există din cauza controverselor dintre filozofi și nici măcar într-una. Căci cel care spune că trebuie să dăm crezare unei anume vederi filozofice, iar în cutare școală să n-avem încredere — deoarece

---

[91] Vezi Diog. Laert., III 101.
[92] Șters de Apelt.
[93] Ei = stoicii.
[94] Cirenaicii, epicurienii.

el are împotriva sa argumentele acelora care susțin păreri contrare celor adoptate de el —, omul fiind parte în controversă, are nevoie de cineva care să-l judece, așa cum se întîmplă cu ceilalți, și nu va putea să-i judece el pe ceilalți. Deci, întrucît nu există nici criteriu cu care toată lumea să fie de acord, nici posibilitatea demonstrației, din cauza controversei de nelămurit cu privire la acestea, omul despre care ne ocupăm va trebui să ajungă la suspendarea judecății și — în consecință — nu va fi capabil să facă o afirmație întemeiată în chestiunea de a ști ce este binele prin natura sa.

Unii mai afirmă și acest lucru, că *binele este însuși actul de a alege sau* 183
obiectul alegerii[95]. Deci alegerea nu este un bine prin definiție. Căci, altminteri, nu ne-am grăbi să obținem lucrul pe care îl alegem, de teamă să nu pierdem puterea de a-l alege; bunăoară, dacă ar fi un bine a rîvni băutura, nu ne-am grăbi să obținem băutura. Căci, după ce ne-am desfătat cu ea, încetăm de a o mai rîvni. La fel și cu foamea și cu dragostea și cu celelalte. Deci alegerea nu este un lucru de dorit pentru sine, dacă nu cumva e chiar supărătoare. Căci cel ce este flămînd se grăbește să aibă parte de mîncare, ca să fie eliberat de supărarea foamei; la fel și cel căruia îi place să facă dragoste sau căruia îi e sete. Dar nu este binele nici lucrul 184
vrednic a fi ales. Căci acesta este sau exterior nouă, sau în legătură cu noi. Dacă însă este exterior nouă, atunci sau produce în noi o mișcare plăcută, o stare acceptabilă și o simțire vrednică de rîvnă, sau nu ne afectează de loc. Și dacă nu este pentru noi vrednic de rîvnă, nu va fi nici bun, nici nu ne va determina să-l alegem și nici nu va merita alegerea noastră. Iar dacă un obiect exterior nouă va produce în noi o dispoziție corespunzătoare și o simțire plăcută, lucrul exterior nu va trebui ales pentru el însuși, ci în vederea dispoziției produse în noi ca urmare a lui. Astfel încît ceea ce 185
este de ales pentru sine nu poate fi un lucru exterior. Dar nici în noi. Se spune că binele este sau legat numai de corp, sau legat numai de suflet, sau de amîndouă. Dacă este legat numai de corp, se va sustrage cunoașterii noastre. Căci se pretinde că percepția este proprietatea sufletului, și afirmă aceia că trupul — luat în sine — este ceva irațional. Dar, dacă s-ar susține că el binele se extinde la suflet, corpul va părea a fi vrednic să fie ales datorită faptului că sufletul îl percepe prin capacitatea minunată a acestuia de a simți. Căci ceea ce se prețuiește a fi vrednic de ales se prețuiește, după ei[96], cu ajutorul intelectului, și nu cu ajutorul corpului, care e irațional. Rămîne deci să afirmăm că binele este legat numai de suflet. 186
Și aceasta face parte din lucrurile pe care dogmaticii[97] le declară ca fiind imposibile. Căci poate că sufletul e un lucru fără consistență reală. Chiar dacă există — judecînd după ceea ce afirmă aceștia —, el nu este perceptibil; am demonstrat aceasta *în capitolul despre criteriu* (II 31—33). Cum ar putea îndrăzni cineva să afirme că se petrece ceva într-un lucru pe care nu-l cunoaște? Dar dacă lăsăm deoparte și acestea, cum pot pre- 187
tinde dogmaticii că binele se ivește în suflet? În adevăr, dacă *Epicur*

---

[95] Nu știm cine sînt aceștia.
[96] Dogmaticii.
[97] E vorba de stoici, desigur.

așază scopul (vieții) în plăcere și spune că sufletul se compune din atomi, ca toate lucrurile ce există, este cu neputință de explicat cum, în grămada de atomi, s-ar produce plăcerea și asentimentul sau judecata că acest anumit lucru este vrednic a fi ales și că el este un bun, iar celălalt trebuie evitat și este un rău? [98]

Ce este așa-numita artă de a trăi

188 Din nou stoicii (*Stoic. fr.*, II 96 Arn.) spun că *virtuțile sînt bunurile ce privesc sufletul, consistînd în anumite arte.* Ei definesc *arta* (*Stoic. fr.*, I 73 Arn.) ca *sistemul compus din comprehensiuni deprinse prin exercițiu, iar aceste percepții se ivesc în principiul diriguitor.* Dar cum are loc în *principiul diriguitor, care după ei este un suflu aerian*, o depunere și o reuniune de astfel de comprehensiuni, încît să ia naștere arta, iată un lucru pe care nu sîntem în stare a-l concepe, întrucît imprimarea (senzația) care are loc în urmă trebuie tot mereu să șteargă pe aceea care a avut loc înaintea ei, din moment ce suflul este fluid și se spune că se mișcă în întregul său
189 la fiecare impresie. A spune că *imaginara construcție a lui Platon* cu privire la suflet — înțeleg prin aceasta *amestecul esenței indivizibile și divizibile și al alterității cu cea a identității*, sau numerele — este receptivă a binelui ar fi o desăvîrșită flecăreală. De aci urmează că binele nu poate fi legat
190 nici de suflet. Dacă binele nu este nici însăși alegerea și nici ceea ce este vrednic de alegere în sine, iar ceea ce merită ales în sine nici nu există în exterior și nici nu aparține corpului sau sufletului — așa cum am urmărit să arăt în argumentarea mea —, atunci nu există de loc vreun bine natural. Din cele spuse anterior urmează că nu există nici un lucru rău prin natură. Căci cele ce unora le pare a fi rele, pe acestea alții le urmăresc ca bune, ca spre exemplu: desfrînarea, nedreptatea, avariția, lipsa de stăpînire și cele asemănătoare. De aci urmează că, dacă este natura lucrurilor care există prin natură să-i impresioneze pe toți oamenii la fel, iar cele ce se spun că sînt rele nu mișcă pe toți la fel, urmează că nu există nimic care să fie rău prin natură.
191 La fel nu există nimic care să fie indiferent prin natură, din cauza divergenței de opinii între oameni cu privire la lucrurile indiferente. Astfel, bunăoară, stoicii (*Stoic. fr.*, III 122 Arn.) afirmă că, dintre lucrurile indiferente, unele sînt de preferat, altele de respins [99]. De preferat sînt cele ce au suficientă valoare [100], cum sînt sănătatea, bogăția; de respins sînt cele ce nu au suficientă valoare, bunăoară sărăcia, boala; în fine, nu sînt nici de preferat, nici de respins bunăoară acțiunea de a întinde sau a
192 îndoi degetul. Unii pretind că nimic din cele indiferente prin natura lor nu este de preferat sau de respins. Căci fiecare din lucrurile indiferente

---

[98] Semnul de întrebare e pus de noi și cerut de πῶς.

[99] Προηγμένον, lucru de preferat. Termen tehnic stoic; ἀποπροηγμένον, lucru de respins, de evitat (antonimul celui precedent), termen tehnic stoic.

[100] ἀξία, valoare. Termen tehnic important în etica stoică, care consacră un capitol special acestei noțiuni.

apare după diferitele împrejurări, o dată ca de preferat, altă dată ca de evitat. Astfel, spun ei, dacă cei bogați sînt puși în primejdie de un tiran, pe cînd cei săraci trăiesc în pace, fiecare ar alege să fie sărac mai curînd decît bogat, bogăția devenind astfel un lucru de evitat. Încît, deoarece 193
fiecare din lucrurile considerate a fi indiferente este bun după unii și rău după alții, dar toți ar trebui să le considere la fel — indiferente —, dacă ar exista un lucru indiferent prin natură, rezultă de aci că nimic nu este indiferent prin natură.

Astfel dacă cineva ar afirma că bărbăția este un lucru de ales prin natura sa, prin faptul că leii și taurii par de la natură — să zicem — cutezători și curajoși, și de asemenea alte viețuitoare — cum sînt unii oameni sau cocoșii — vom replica împotriva acestei afirmații că și lașitatea este un lucru vrednic de alegerea noastră prin natură, deoarece cerbii și iepurii și alte multe animale sînt împinse într-acolo. Și se observă că cei mai mulți dintre oameni sînt fricoși. Rar s-a întîmplat să se expună pe sine morții vreun om de dragul patriei, fiindcă îl reține o oarecare slăbiciune a sufletului; chiar dacă orbit de vreo exaltare cineva a făptuit un lucru curajos, cu căldură, cea mai mare parte a oamenilor evită toate lucrurile de acest fel.

De altfel, de aci *epicurienii* (*Epicurea*, p. 274 25 Us.) *cred a putea dovedi* 194
că plăcerea este de ales prin natură. Căci animalele, afirmă ei, într-un mod neabătut, de cînd s-au născut și cîtă vreme nu sînt corupte încă — se avîntă spre plăcere și evită durerile. Și împotriva acestora se poate spune că 195
ceea ce poate cauza răul nu poate fi bun prin natură. Dar plăcerea poate cauza răul. Căci de fiecare plăcere este legată *o durere, care, după ei* (*Epicurea*, p. 276 23 Us.), *este un rău prin natură.* De exemplu, bețivul se bucură cînd înghite vin, iar lacomul cînd înfulecă mîncare, iar voluptosul cînd se dedă în mod excesiv plăcerilor sexuale. Dar acestea pot cauza sărăcia și boala, care sînt dureroase și rele, după cum se spune. Deci plăcerea nu este un bun prin natură.

La fel și ceea ce produce binele nu este rău prin natură, pe cînd plăcerile 196
produc dureri. Căci științele se dobîndesc cu trudă, și tot astfel ajunge cineva în stăpînirea bogăției sau a iubitei, iar durerile sînt făuritoare ale sănătății. Deci truda nu este rea prin natură. Dacă plăcerea ar fi un bine prin natură, iar truda ar fi rea, toată lumea le-ar socoti la fel, cum spuneam. Dar noi vedem pe mulți dintre filozofi alegînd truda și stăpînirea de sine și disprețuind plăcerile.

La fel pot fi respinși și filozofii care declară că viața virtuoasă este un 197
bine prin natură, deoarece unii dintre înțelepți aleg o viață plină de plăceri. Astfel, prin neînțelegerea care există între ei se anulează părerile că ar exista un bine de un fel sau de altul.

Poate că nu ar fi nepotrivit lucru a cunoaște pe lîngă acestea, pe scurt și 198
în mod particular, cele ce privesc faptele rușinoase și nerușinoase, cele nelegiuite și legiuite, apoi legile și moravurile și cele ce privesc pietatea față de zei și respectul față de cei răposați, ca și altele asemănătoare. Căci, în modul acesta, vom descoperi multă nepotrivire în privința celor ce trebuie sau nu trebuie săvîrșite. Într-adevăr, bunăoară, la noi este socotit 199
ca urît, ba chiar ca nelegiuit a avea raporturi sexuale cu bărbații, pe cînd la germani, pe cît se povestește, acest lucru nu este rușinos, ba chiar este

unul din cele obişnuite. Se spune că în vechime acest lucru nu părea ruşinos nici la tebani, iar Meriones cretanul — zice-se — purta acest nume din cauza acestui obicei al cretanilor, iar unii leagă de acest obicei prietenia
200 pasionată a lui Ahile pentru Patrocle. Şi de ce trebuie să ne mire aceasta, cînd şi adepţii filozofiei cinice şi *Zenon din Cition, Cleante şi Chrysippos şi discipolii lor* (*Stoic. fr.*, I 249 Arn.) spun că *acest lucru este indiferent*; iar împreunarea în public cu femei, care pare la noi a fi un lucru urît, nu se socoteşte astfel la unii dintre inzi. Deci a avea contact sexual în public este indiferent, părere pe care o avea — se povesteşte — şi filozoful Crates.
201 Dar a prostitua femeile este un lucru ruşinos la noi şi reprobabil, pe cînd la mulţi dintre egipteni această faptă aduce un bun renume. Se spune deci că (la ei) femeile au legături cu mulţi bărbaţi şi poartă drept podoabă brăţară la glezne, ca semn de mîndrie. La unii dintre aceştia fetele se căsătoresc agonisindu-şi zestrea din prostituţie. Vedem stoicii (*Stoic. fr.*, III 755 Arn.) spunînd că nu este nimic rău şi nepotrivit în a trăi cu o *curtezană*
202 *sau a trăi din banii agonisiţi de o curtezană*. Dar la noi a fi tatuat trece drept ruşinos şi dezonorant, pe cînd mulţi dintre egipteni şi sarmaţi tatuează
203 pe noii lor născuţi. La noi este ruşinos ca bărbaţii să poarte cercei la ureche, în vreme ce la unii dintre barbari, cum ar fi la sirieni, acest lucru este semn de noblețe. Unii, extinzînd semnul de noblețe, găuresc nările copiilor,
204 atîrnă de ele inele de argint şi de aur, ceea ce n-ar face un om de la noi, precum n-ar îmbrăca vreun bărbat de aici o haină înflorată şi ajungînd pînă la picioare, măcar că la perşi acest obicei — care pare ruşinos la noi — este foarte onorabil. Şi atunci cînd tiranul Dionysios al Siciliei a trimis o astfel de haină filozofilor Platon şi Aristip, Platon a înapoiat-o spunînd (Euripide, *Bacch.*, 836):

„N-aş putea purta haina femeiască,
fiind născut bărbat".

pe cînd Aristip a primit-o, spunînd (*Bacch.*, 317):

„...căci în procesiunile bacchice,
cînd femeia este castă, nu-şi corupe puritatea".

Astfel din înţelepţi, unul găsi că e ruşinos acest lucru, pe cîtă vreme celălalt
205 a socotit că nu este aducător de ocară. La noi este nelegiuit să te căsătoreşti cu propria-ţi mamă sau soră. Perşii însă, chiar magii, care îndeosebi par a cultiva la ei înţelepciunea, se căsătoresc cu mamele lor; iar egiptenii iau de neveste pe surorile lor, aşa cum spune Poetul (*Iliada*, XVIII, 356):

„Zeus cuvîntă Herei, sora şi soţia sa".

Dar şi *Zenon* din Cition (*Stoic. Fr.*, I 256 Arn.) spune că *nu este nepotrivit a freca organul genital al mamei cu organul său genital, aşa cum nu este necuviincios — ar zice cineva — să freci cu mîna o altă parte a corpului ei, iar Chrysippos* în Republica sa (*Stoic. Fr.*, III 745 Arn.) emite părerea că *tatăl poate avea copii de la fiica sa, iar mama de la fiul ei, şi fratele de la soră.* Iar *Platon* (*Resp.*, IV 423 E sqq) în termeni mai generali *a declarat că*
206 *femeile trebuie să fie în comun.* Şi *masturbarea*, pe care noi o socotim o faptă respingătoare şi blestemată, Zenon (*Stoic. fr.*, I, 255 Arn.) n-o dez-
207 aprobă. Aflăm că şi alţii făptuiesc acest lucru urît ca pe ceva bun. Dar a

mînca carne de om este o faptă nelegiuită la noi, la alte popoare străine însă este un lucru indiferent. Dar de ce trebuie să mai pomenim de popoare străine, cînd Tideu se spune că a mîncat creierul dușmanului și *cei din școala stoică* (*Stoic. fr.*, I 254, III 748 Arn.) *afirmă că nu este nepotrivit a mînca din carnea altor oameni și chiar din a sa*? Pentru cei mai mulți 208
dintre noi a mînji cu sînge altarul zeului este nelegiuit lucru. Laconii însă se lasă a fi biciuiți pe altarul zeiței Artemis Orthosia, ca să se scurgă din abundență sînge pe altar. Dar unii aduc sacrificii omenești lui Cronos, așa cum fac sciții, sacrificînd pe străini zeiței Artemis. Noi însă credem că sanctuarele zeilor se mînjesc prin uciderea unui om. La noi legea pedep- 209
sește pe cei ce săvîrșesc adulterul, pe cînd la unele popoare este indiferent dacă cineva se împreună cu femeile altora. Și unii din filozofi spun că *a se împreuna cu femeia altuia este ceva indiferent.* La noi legea poruncește ca 210
părinții să pretindă îngrijire de la copii. Pe cînd sciții, cînd părinții trec de șaizeci de ani, îi omoară. Și de ce trebuie să ne uimească lucrul acesta cînd Cronos a tăiat cu o seceră organele genitale ale tatălui său, iar Zeus l-a aruncat pe Cronos în Tartar ; iar Atena, împreună cu Hera și Poseidon, a făcut încercarea să-și încătușeze tatăl? Dar și Cronos a hotărît să-și omoare pe proprii copii și Solon a statornicit atenienilor legea omorului 211
fără judecată, potrivit căreia era îngăduit fiecărui cetățean să-și omoare pe propriul copil. La noi însă [101], legile opresc uciderea copiilor. Și legislatorii romani poruncesc ca să fie supuși copiii — ca și sclavii — părinților, iar averea copiilor nu copiii s-o stăpînească, ci părinții, pînă cînd copiii au parte de libertate, în felul sclavilor cumpărați cu bani. La alte neamuri însă acest obicei a fost părăsit ca fiind tiranic. Pe de altă parte, legea este 212
aceea care-i pedepsește pe ucigași. În schimb, gladiatorii ucid adesea și primesc onoruri pentru acest lucru. Legile mai interzic lovirea unui om liber, în timp ce atleții lovesc pe oamenii liberi, adeseori chiar omorîndu-i, și sînt găsiți vrednici de onoruri și cununi. La noi legea prescrie ca fiecare 213
să aibă o singură femeie, dar la traci și getuli — un trib libian — fiecare trăiește cu multe soții. La noi tîlhăria (pirateria) se împotrivește legii și 214
este o nedreptate, dar la multe dintre popoarele barbare faptul acesta nu este de loc dezaprobat. Se spune că cilicienii socoteau acest lucru ca aducînd slavă, încît cei ce erau uciși în timpul jafului erau socotiți demni a fi onorați. Și Nestor, la Poet [102], după ce și-a arătat bunăvoința față de Telemah și oamenii lui, le spune lor (*Odiseea*, III, 72) :

„Rătăciți pe mare fără țintă, ca niște pirați?"

Totuși, dacă pirateria ar fi fost ceva dezaprobat, Nestor nu i-ar fi primit cu simțăminte prietenești, bănuind că sînt niște pirați. Dar la noi și a 215
fura este un lucru nedrept și nelegiuit. Cei ce spun că Hermes este cel mai hoț zeu o fac socotind că lucrul acesta nu este nedrept, căci cum ar putea fi un zeu rău? Unii spun că și laconii pedepseau pe cei ce furau, nu fiindcă furaseră, ci fiindcă au fost prinși furînd. Dar chiar omul laș și 216
care își leapădă scutul în luptă este pedepsit de lege. De aceea laconiana

[101] În orice caz Sextus nu era atenian. Suda îl numește libian, după ce mai întîi l-a confundat cu nepotul lui Plutarh, Sextus din Cheroneea.
[102] Homer, *Iliada*, III, 73.

care îi dădea fiului ei scutul cînd se ducea la război îi zise : „Tu fiul meu să te întorci sau cu el sau pe el" [103]. Și Arhiloh, fălindu-se pentru faptul de a fi aruncat scutul, ne spune despre sine în poemele lui (fr. 6 Diehl) :

„Acum un saian se laudă cu scutul pe care într-un tufiș
fără de cusur l-am părăsit de nevoie,
iar eu am scăpat de moarte".

217 Amazoanele obișnuiau să-și schilodească din progeniturile lor pe băieți, pentru ca aceștia să nu poată săvîrși nici un act bărbătesc, iar cu războiul se îndeletniceau ele, săvîrșind astfel lucruri care se împotrivesc datinilor socotite la noi frumoase. Și Mama Zeilor [104] îi acceptă pe eunuci, iar zeița n-ar fi de această părere dacă a nu fi bărbat ar fi un rău din punctul de
218 vedere al naturii. Astfel este o mare felurime de păreri (printre oameni) cu privire la lucrurile drepte și nedrepte și cu privire la excelența bărbăției. Și cu privire la pietate și < cultul > [105] zeilor s-a dezlănțuit o violentă controversă. Cei mulți spun că există zeii, alții spun că nu există — așa sînt, bunăoară, *Diogoras din Melos, Theodor și Critias din Atena, precum și adepții lor.* Iar dintre cei ce afirmă că există zeii, unii cred în zeii strămoșești, alții însă cred în zeii închipuiți în diversele școli filozofice dogmatice, cum ar fi școala lui Aristotel (cf. fr. 26 Rose), care afirmă că zeul *este incorporal și limita cerului,* iar stoicii (*Stoic. fr.*, I 159 și II 1037 Arn.) îl *declară a fi suflu care străbate pînă și în lucrurile impure și fetide*; *Epicur* (p. 355, 7 Us.) îl declară avînd formă omenească, Xenofan (cf. A 33 Diels)
219 îl consideră *sferic și lipsit de pătimire.* Apoi unii spun că zeul se îngrijește de lucrurile de pe pămînt, alții că nu. Căci *Epicur* (p. 71.3 Us.) *susține că ceea ce e fericit și nepieritor nu suferă tulburarea, nici nu o pricinuiește altora.* De aci unii din oamenii de rînd spun că există un singur zeu, alții că sînt mulți zei și deosebiți ca înfățișare. Astfel, unii ajung să împărtășească credințele egiptenilor și consideră zeii ca avînd cap de cîine, cu
220 formă de uliu, boi și crocodili și cu alte forme. De aci obiceiurile sacrificale și cultul zeilor, în general, prezintă o mare diversitate. Căci cele ce < sînt socotite > [106] în unele culturi ca fiind pioase în altele sînt lipsite de evlavie. Dar, dacă omul cucernic și cel necucernic ar exista prin natură, acelea n-ar fi obiectul unei opinii. Astfel, spre exemplu, nimeni n-ar sacrifica un purcel zeului Sarapis, dar oamenii sacrifică purcei lui Heracles și lui Asclepios [107]. A jertfi o oaie zeiței Isis este nelegiuit lucru, dar e o jertfă
221 plăcută pentru așa-numita Mama Zeilor și pentru alți zei. Cartaginezii aduc sacrificii umane lui Cronos, ceea ce de către cei mai mulți e socotit un sacrilegiu. În Alexandria se jertfește pisica lui Horos, iar zeiței Tethys i se aduce ca ofrandă o libarcă, ceea ce n-ar face nimeni din părțile noastre. Lui Poseidon i se aduce ca sacrificiu favorabil calul. Lui Apolo însă, mai cu seamă celui din Didymos [108], sacrificiul de animale îi este urît. Este

---

[103] Era obiceiul ca cel mort în luptă să fie purtat pe scutul său. De aci vorba laconienei.
[104] Mama zeilor, numită și Cibele și cu alte nume, este o zeiță de origine frigiană răspîndită în toată Asia Mică și adoptată și de greci.
[105] Completat de Muschmann după trad. lat.
[106] Adăugat de Mutschmann după trad. lat.
[107] Sarapis, zeu sincretic egiptean, creat de Ptolemaios. Asclepios, zeul medicinei.
[108] Localitate de lîngă Milet, avînd un sanctuar celebru al lui Apolo, numit și Branchai.

cucernic lucru să jertfești capre zeiței Artemis, dar nu și lui Asclepios. 222
Avînd încă multe lucruri asemănătoare de spus cu acestea, le las deoparte
pentru că urmăresc să fac o expunere concisă. Totuși, dacă ar exista vreun
sacrificiu pios prin natură sau nepios, ar fi socotit de toată lumea la fel.
Se pot descoperi lucruri asemănătoare și cu privire la prescripțiile reli-
gioase care interesează traiul oamenilor. Căci un preot evreu sau egiptean 223
mai curînd ar muri decît să mănînce carne de porc, dar pentru un libian
lucrul cel mai nelegiuit i se pare că este să mănînce carne de oaie ; unii
dintre sirieni nu mănîncă porumbei, iar alții se abțin de la carnea anima-
lelor jertfite. În unele culturi este admis a mînca pește, în altele aceasta
reprezintă un sacrilegiu. Printre egiptenii socotiți înțelepți, unii socotesc
că a mînca capul unui animal este un lucru nelegiuit, alții spun că se inter-
zice a fi consumat omoplatul, alții piciorul, alții altă parte a corpului.
Nici un om care ia parte la cultul lui Zeus Casios din Pelusion n-ar mînca 224
pentru nimic în lume ceapă, așa cum nici un preot al Afroditei din Libia
n-ar gusta usturoi. În unele culturi oamenii se abțin ori de la mentă, ori
de la plante aromate, ori de la pătrunjel. Unii spun că mai repede ar
mînca din capul părinților decît să mănînce bob [109]. Dar la alții, abținerile
de la anumite mîncări sînt altele. Noi, grecii, sîntem de părere că este 225
nelegiuit să mănînci carne de cîine, dar se povestește că unii dintre traci
se ospătează cu carne de cîine. Poate că odată acest lucru se obișnuia și
la greci. De aceea Diocles [110], care pornește de la practicile asclepiazilor,
prescria *a se da unora dintre bolnavi carne de cîine.* Dar sînt oameni care
mănîncă, precum am spus, nepăsători carne de om, ceea ce e socotit la
noi o nelegiuire. Dacă însă cele privitoare la cult și cele neîngăduite de 226
legile sacre există prin natură, atunci în toată omenirea ar fi socotite la fel.
Aceleași lucruri se pot spune și despre pietate față de cei morți. Căci unii
îi îngroapă pe morți acoperindu-i în întregime, considerînd că este lipsit
de pietate a-i expune razelor soarelui. Egiptenii, scoțîndu-le măruntaiele,
îi îmbălsămează pe morți și îi țin pe pămînt împreună cu ei. Dintre etio- 227
pieni, cei ce se hrănesc cu pește îi aruncă pe morți în lacuri, ca să fie mîncați
de pești. Hircanii își expun morții spre a fi hrană cîinilor, iar unii dintre
inzi îi lasă pradă uliilor. Apoi, se spune despre troglodiți că duc cadavrele
pe o colină, apoi legîndu-le capul de picioare aruncă cu pietre în cel de-
cedat — rîzînd — și, după ce l-au acoperit de tot cu pietrele aruncate, se
întorc acasă. Unele popoare străine, după ce i-au sacrificat, îi mănîncă 228
pe cei ce au trecut de 60 de ani, iar pe cei ce au murit tineri îi îngroapă
în pămînt. Alții îi incinerează pe decedați ; unii dintre ei — adunînd
oasele lor — au grijă de ele, pe cînd alții le leapădă risipindu-le, fără să le
pese de nimic. Se spune că perșii îi trag în țeapă pe cei morți și îi îmbălsă-
mează cu salpetru, înfășurîndu-i cu fețe. Vom vedea mai departe cît timp
țin doliu alții pentru morții lor. Moartea însăși unii o consideră că este 229

---

[109] Desigur este vorba de pitagoricieni. De Pitagora se povestește că trebuind să fugă dintr-o luptă a preferat să fie prins și omorît de inamici decît să calce peste un cîmp semănat cu bob.

[110] Desigur medicul Diocles din Carystos, elevul lui Aristotel. Vezi monografia lui Werner Jaeger despre el.

înfricoşătoare şi de evitat, alţii socotesc că nu este aşa. Iar Euripide (fr. 368 Nauck) spune :

„Cine ştie dacă a trăi este a fi mort,
iar a fi mort e de socotit ca o viaţă la Hades".

Epicur (p. 61 6, 716 Us.) declară : „*Moartea nu este nimic pentru noi. Căci ceea ce se dizolvă îşi pierde capacitatea de a simţi, iar ceea ce nu mai poate simţi nimic n-are nici un raport cu noi*". Mai susţine el şi că, *dacă sîntem compuşi din suflet şi corp, iar moartea este desfacerea legăturii dintre suflet şi corp, cît timp existăm noi nu există moartea (căci nu intervine desfacerea), pe cîtă vreme, cînd s-a ivit moartea, nu mai sîntem noi. Prin faptul că nu mai există compusul format din suflet şi corp înce-*
230 *tăm şi noi de a mai exista. Iar Heraclit* (cf. B 88 Diels) spune că *în viaţa şi moartea noastră coexistă şi viaţa şi moartea. În timp ce trăim noi, sufletele mor şi sînt îngropate în noi, iar cînd murim noi, sufletele reînvie şi trăiesc.* Alţii chiar socotesc că e mai bine să murim decît să trăim. Astfel Euripide (fr. 449 Nauck) spune :

„Ar fi trebuit ca noi adunîndu-ne
să bocim pe cel nou-născut, ca pe unul care va suferi
atîtea rele.
Iar pe cel mort şi pentru care au încetat relele
să-l trimitem din casă bucuroşi şi rostind cuvinte de
bun augur".

231 Pornind de la aceeaşi convingere, (un poet) spune şi el următoarele (Theognis, 425) :

„A nu se fi născut de loc este pentru muritori cel mai
mare bine,
şi nici să vadă aprigele raze ale soarelui,
Iar dacă s-a născut să ajungă cît mai repede la porţile
Hadesului
Şi să zacă acoperit de pămînt mult".

Noi mai cunoaştem cele cu privire la Cleobis şi Biton, pe care le spune
232 *Herodot în capitolul despre preoteasa din Argos* (I 31). Se povesteşte că unii dintre traci, aşezîndu-se în jur, îl bocesc pe cel nou-născut. Nici moartea nu poate fi socotită ca unul din lucrurile înfricoşătoare prin natură, aşa cum nici viaţa printre lucrurile de la natură frumoase. Şi nici cele despre care am vorbit mai înainte nu sînt unele de un fel anumit prin natură sau altele de altfel, ci toate lucrurile sînt convenţionale şi relative.
233 Aceeaşi metodă de a trata poate fi aplicată la fiecare din celelalte lucruri, pe care nu le-am expus în momentul de faţă din cauza caracterului rezumativ al expunerii noastre. Şi dacă, cu privire la unele, nu putem arăta pe loc caracterul contradictoriu al părerilor omeneşti, totuşi trebuie spus că e posibil ca la unele popoare, pe care noi le ignorăm, să existe dezacord
234 cu privire la acestea. Deci, aşa cum, dacă n-am cunoaşte, din întîmplare, obiceiul egiptenilor de a se căsători cu surorile lor, desigur că noi am afirma cu bune temeiuri că toate popoarele sînt de acord ca bărbaţii să nu se căsătorească cu surorile lor, tot astfel şi cu privire la acele lucruri, în care nu ne apar nepotriviri, nu se cuvine să susţinem cu încredinţare că nu există dezacord cu privire la ele, întrucît e cu putinţă, aşa cum am spus,

ca la unele popoare pe care nu le cunoaștem să existe împotrivire în privința deprinderilor acestea.
Deci filozoful sceptic, constatînd o atît de mare diversitate în considerarea 235
lucrurilor, se abține de a afirma că există ceva bun sau rău prin natură și, în general, dacă trebuie sau nu acționat ; abținîndu-se astfel de la pripa de a se rosti a dogmaticilor, el dă ascultare — fără să aibă păreri proprii — rînduielilor obișnuite ale vieții și, prin aceasta, rămîne impasibil în problemele care țin de opinie, iar în împrejurările în care îl obligă necesitatea
emoțiile lui sînt moderate. Căci ca om dotat cu senzații suferă și el impresii, 236
iar dacă nu-și face în plus o părere, cum că ceea ce suferă este prin natură un rău, atunci impresiile lui sînt echilibrate. Căci a avea o părere de acest fel în plus este mai rău decît însăși suferința, așa cum uneori cei ce sînt tăiați sau pățesc ceva similar suportă aceste lucruri, pe cînd cei ce stau în jurul acelora, din cauza ideii pe care și-o fac că ceea ce i se întîmplă omului este un rău, leșină. Dar, desigur, cel ce presupune că un lucru e 237
prin natură bun sau rău, sau, în general, că trebuie făcut sau nu trebuie făcut, este tulburat în felurite chipuri. Căci, dacă îi sînt prezente acele lucruri pe care el le presupune a fi un rău prin natură, crede că este chinuit. Iar atunci cînd ajunge să stăpînească lucrurile care i se pare lui a fi bune, din cauza orbirii și temei ca nu cumva să le piardă și preocupat — cu teamă — ca lucrurile pe care el le socotește ca rele prin natură să nu i se întîmple, cade în tulburări care nu sînt obișnuite. Pe cei care spun că lucrurile sînt 238
inalienabile [111] îi vom reduce la suspendarea judecății, pornind de la îndoielile pe care le iscă neînțelegerea lor. De aci concludem că, dacă ceea ce cauzează răul este rău și trebuie evitat, iar convingerea că unele lucruri sînt bunuri prin natură și altele rele produce tulburări, urmează că este un rău și că trebuie evitat faptul de a presupune și a fi convins că răul și binele au o natură reală.
Cele ce au fost spuse despre bunuri, rele și lucruri indiferente sînt suficiente pentru momentul de față.

Dacă există o artă de a trăi

E limpede din cele spuse mai înainte că nu există nici o artă cu privire la 239
viață. Căci, dacă ar exista o astfel de artă, ea ar privi considerarea lucrurilor bune, rele și indiferente. Deoarece acestea sînt non-existente, arta de a trăi este și ea non-existentă. Apoi, întrucît nu toți dogmaticii acceptă o singură artă de a trăi, ci fiecare din școli presupune o alta, aceștia ajung la ciocnirea de păreri și sînt expuși la criticile argumentului provenit din dezacordul (părerilor), pe care l-am înfățișat *în cele spuse de noi despre bine* (§ 169 sqq). Dacă, totuși, toți ar afirma — ipotetic vorbind — că există o 240
singură artă de a trăi, ca spre exemplu preavestita *cumințenie, care este visată de stoici*, idee ce pare a fi mai convingătoare decît celelalte opinii ale

[111] Aceasta este părerea stoicilor : bunuri sînt lucrurile care sînt în puterea noastră (ἐφ' ἡμῖν), toate celelalte sînt indiferente.

lor, şi atunci vor urma nu mai puţine nepotriviri. Căci, deoarece cumin-
ţenia este virtute, iar înţeleptul singur posedă virtutea, stoicii, nefiind
241 înţelepţi, nu vor poseda arta de a trăi. În general, întrucît după ei arta nu are o existenţă reală, nu va exista nici arta privind modul de viaţă, după înseşi susţinerile lor. Astfel, bunăoară, ei spun (*Stoic. fr.*, I 73 Arn.) că arta este *un sistem format din comprehensiuni, iar comprehensiunea este adeziunea dată reprezentării comprehensive.* Dar reprezentarea comprehensivă este de neîntîlnit. Căci nu orice reprezentare este comprehensivă şi nici nu există vreo calitate a reprezentărilor, ‹ datorită căreia › [112] reprezentarea comprehensivă să poată fi recunoscută, întrucît nu putem judeca pur şi simplu la orice reprezentare care este comprehensivă şi care nu este ; iar dacă uzăm de reprezentarea comprehensivă pentru a recunoaşte ce fel este reprezentarea comprehensivă, ne cufundăm în eroarea argumentării la infinit, deoarece pretindem — pentru recunoaşterea reprezentării con-
242 siderate comprehensivă — o altă reprezentare comprehensivă. Astfel, procedeul stoicilor (*Stoic. fr.*, II 97 Arn.) în prezentarea noţiunii de reprezentare comprehensivă este un lucru neîntemeiat. Atunci cînd ei spun că *reprezentarea comprehensivă este aceea care se naşte dintr-un lucru care există iar existent numesc lucrul în stare să producă reprezentarea comprehensivă*, ajung în implicaţiile erorii cercului vicios. Dacă, deci, pentru ca să existe o artă de a trăi, trebuie mai întîi să existe arta, iar ca să poată subzista arta, trebuie să preexiste comprehensiunea, iar ca să subziste comprehensiunea, trebuie admisă adeziunea prin reprezentarea comprehensivă, atunci reprezentarea comprehensivă nu poate fi descoperită şi, prin urmare, nici arta de a trăi nu poate nici ea să fie descoperită.

243 Se mai spune şi următorul lucru : orice artă pare a fi înţeleasă din actele produse în mod particular de ea, dar nu există un act particular al artei de a trăi. Căci, ceea ce ar spune cineva că este produsul acestei arte, acest lucru se descoperă ca fiind comun şi oamenilor profani, precum — bunăoară — cinstirea părinţilor, restituirea lucrului depus spre păstrare şi toate celelalte. Deci nu există o artă cu privire la viaţă. Căci *nu vom putea stabili*, cum zic unii, *că actul cumînteniei este, ceea ce pare a se produce sau este săvîrşit din dispoziţia plină de cumînţenie a unui om cuminte.* Căci
244 dispoziţia plină de cumînţenie însăşi este incomprehensibilă, întrucît nu se poate sesiza nici de ea însăşi în mod simplu şi pe loc, şi nici din actele ei. Căci acestea sînt comune şi la profani. Astfel a spune că *noi sesizăm pe cel ce posedă arta de a trăi prin însuşirea statorniciei sale în acţiunile pe care le întreprinde* este afirmaţia unor oameni care exagerează în preţuirea naturii omeneşti şi se dovedesc a fi mai degrabă lăudăroşi decît că exprimă adevărul (*Od.* XVIII 136 sq) :

> „Astfel e gîndul oamenilor pămînteni,
> asemenea zilei pe care le-o aduce muritorilor tatăl
> oamenilor şi al zeilor".

245 Rămîne să spunem că arta de a trăi este înţeleasă din acele acte care se află scrise în cărţi. Întrucît ele sînt numeroase şi asemănătoare unele cu

---

[112] Acceptăm, ca Man, eliminarea lui ἀπό dintre „calitate" şi „a reprezentărilor", ni se pare că trebuie adăugat aci un ἀφ'οὗ.

altele, vom prezenta aci cîteva, puține la număr, drept exemplificare. Astfel, bunăoară, conducătorul școlii acelora, *Zenon* (*Stoic. fr.*, I 250 Arn.), în cursurile lui afirmă — între multe alte susțineri privind creșterea copiilor — și următoarele : „Pentru ca un bărbat să obțină desfătări ale trupului, nu trebuie folosiți nici mai mult nici mai puțin băieții decît cei ce nu sînt băieți (întrebuințați pentru plăcerile iubirii), nici femei mai degrabă decît bărbați, ci una sau alta — copii sau femei — se cuvin și sînt convenabile". Cît despre pietatea față de părinți, același filozof spune 246
în legătură cu povestea Iocastei și a lui Oedip că „nu era lucru groaznic a avea legături amoroase cu mama" (I 256 Arn.). „Dacă mama e suferindă și este de folos să-i freci cu mîinile vreo altă parte a corpului, faptul acesta nu are în el nimic rușinos. Dacă frecîndu-i-se o altă parte ea se bucură și-i încetează suferința, ba chiar cînd omul a zămislit cu mama lui copii nobili, fi-va rușinos ? Cu acestea este de acord și Chrysippos. Căci în *Republica* spune (III 745 Arn.) : „Încuviințez ca lucrurile acestea să fie săvîrșite astfel, cum se obișnuiește — și pe bună dreptate — a se săvîrși la mulți oameni, și anume ca mama să poată avea copii de la fiul ei, și tatăl de la fiica sa, și fratele de la sora din aceeași mamă". Și, în același tratat, 247
Chrysippos introduce printre noi și *antropofagia*. Astfel zice el (I 254 Arn.) : „Dacă se taie de la cei vii un membru al corpului care ar putea folosi ca hrană, nu trebuie nici îngropat, nici lepădat într-un fel oarecare, ci trebuie să fie consumat, încît din părțile trupului nostru să se formeze o altă parte". În cărțile *Despre îndatoriri* [113], în partea privind înmormîntarea 248
părinților, iată expresiile pe care le folosește (III 752 Arn.) : „Cînd mor părinții trebuie să se recurgă la funeralii cît mai simple, gîndindu-ne că trupul, întocmai ca și unghiile, dinții sau părul, nu are nici un raport cu noi, nefiind nevoie nici de atenție sau de îngrijire din partea noastră pentru un lucru ca acesta. Iată deci pentru ce, dacă sînt folositoare pentru hrană cărnurile, se va face uz de ele, ca și de propriile membre ale corpului ; bunăoară, un picior — dacă a fost tăiat — poate servi, el sau o altă parte a corpului, spre a fi consumat (ca hrană). Dar, dacă aceste părți sînt nefolositoare, sau le vom abandona îngropîndu-le, sau vom risipi cenușa — dacă ele vor fi fost arse —, sau, aruncîndu-le departe, nu le vom mai da nicio atenție, așa cum se obișnuiește cu unghia sau părul". Multe de acest 249
fel afirmă filozofii. Lucruri care n-ar îndrăzni să le săvîrșească decît dacă ar trăi sub legile ciclopilor și lestrigonilor [114]. Dar, dacă ei nu sînt de loc în stare a săvîrși astfel de fapte, iar ceea ce săvîrșesc este ceva obișnuit printre oamenii de rînd, atunci nu există o activitate proprie a celor despre care s-ar presupune că posedă arta de a trăi. Deci, dacă artele trebuie — fără doar și poate — concepute în funcție de activitățile lor proprii, iar cu privire la așa-numita artă de a trăi nu se poate constata o activitate specifică, înseamnă că aceasta nu există. De aceea nu poate nimeni rosti o afirmație întemeiată cu privire la întrebarea dacă există în realitate o artă de a trăi.

---

[113] Termen tehnic al eticii stoice : καθήκοντα, *officia*.

[114] Ciclopii și lestrigonii, popoare legendare foarte crude ca purtare.

Dacă se iveşte[115] (prin natură) la oameni arta de a trăi

250 Deci, dacă se iveşte printre oameni arta de a trăi, ea se naşte fie prin natură, fie prin învăţătură şi predare. Iar dacă apare prin natură, se formează în ei arta de a trăi sau întrucît sînt oameni, sau întrucît nu sînt oameni. Astfel, întrucît nu sînt oameni, în nici un fel nu se poate produce. Dar dacă se produce întrucît sînt oameni, ar fi însemnat să fi existat cumin-
ţenia la toţi oamenii, încît toţi să fie prudenţi, virtuoşi şi înţelepţi. Dar,
251 dimpotrivă, se spune că cei mai mulţi oameni sînt răi. Deci nici întrucît sînt oameni nu va exista în ei arta de a trăi. Şi astfel ea nu există prin natură. De altfel, unii (*Stoic. fr.*, I 73 Arn.), întrucît vor să prezinte arta ca pe *un sistem de comprehensiuni însuşite prin exerciţiu*, se dovedesc a considera atît arta în discuţie, cît şi celelalte arte ca fiind însuşite prin experienţe şi învăţătură.

Dacă arta de a trăi se poate învăţa

252 Dar aceasta nu se însuşeşte nici prin predare şi învăţătură. Pentru a putea să aibă existenţă reală, trebuie să existe acord prealabil asupra a trei puncte : lucrul predat ; cel care predă şi cel care învaţă ; felul învăţării. Dar nici unul din acestea n-are existenţă reală. Deci nici învăţarea.

Dacă există ceva ce se poate învăţa

253 Astfel, bunăoară, lucrul de învăţat este sau adevărat, sau fals[116]. Dacă este fals, nu va fi învăţat. Căci se spune că *ceea ce e fals nu are existenţă reală*, iar învăţătura pentru cele ce nu au existenţă reală nu există. Dar nici chiar dacă s-ar spune că lucrul de învăţat este adevărat. Că adevărul nu are subsistenţă, noi am arătat *în capitolele despre criteriu* (II 80 sqq). Deci dacă nici ceea ce e fals, nici ceea ce este adevărat nu se pot învăţa şi — pe lîngă acestea — nu există nimic de învăţat —, dacă acestea două sînt de neînvăţat, nu va spune, doar, cineva că se pot învăţa lucrurile problema-
254 tice —, atunci urmează că nu se poate învăţa nimic. Ceea ce poate fi învăţat este sau aparent, sau non-evident. Dacă este aparent lucrul acesta, nu are nevoie de învăţare. Căci cele ce sînt aparente apar la fel pentru toată lumea. Dar, dacă este non-evident, întrucît lucrurile non-evidente sînt incomprehensibile, din pricina controversei ce nu se poate lămuri printr-o judecată în privinţa lor — *precum adesea am arătat* —, lucrul acesta nu se poate învăţa. Căci ceea ce cineva nu poate înţelege, cum ar putea oare pre-
255 da sau deprinde prin învăţătură ? Dacă nici lucrul aparent nici cel non-evi-

---

[115] Pappenheim adaugă aci în paranteze „din natură", (*von Natur*).

[116] Dilemă.

dent nu se poate învăța, urmează că nimic nu se poate învăța. Mai departe, lucrul de învățat este sau corp sau incorporal, și fiecare din acestea putînd ‹ fi ›[117] sau aparent sau non-evident, nu poate fi învățat, potrivit argumentului pe care l-am expus puțin mai înainte. Deci nimic nu se poate învăța. Pe lîngă acestea, se învață sau ceea ce este sau ceea ce nu este. 256
Dar ceea ce nu este nu se poate învăța, căci dacă s-ar învăța ceea ce nu este, întrucît învățăturile privesc lucrurile care sînt adevărate, ar urma că ceea ce nu există este adevărat. Non-existentul fiind adevărat va și exista. Căci se spune că *e adevărat ceea ce există în mod real ‹ și › se opune altui lucru.* Dar e absurd a spune că non-existentul subzistă. Deci nu se poate învăța ceea ce nu este. Dar nici ceea ce este nu se poate învăța. Căci, 257
dacă se învață ceea ce este, se învață fie întrucît este existent, fie întrucît este altceva. Dar, dacă poate fi învățat întrucît există, va fi unul din lucrurile existente și din această cauză nu în situația de a fi învățat. Căci învățăturile se cuvine să pornească de la anumite lucruri asupra cărora se cade de acord și care nu cer învățătură. Deci ceea ce este, întrucît este, nu este de învățat. Dar nici întrucît este altceva (nu se poate învăța ceea ce 258
este). Căci existentul nu are un alt lucru non-existent care să fie legat de el ca accident, încît — în măsura în care există ceva — nu se poate învăța și nici nu va fi învățat întrucît este altceva. Căci oricare lucru ar fi accidentul este existent. Apoi, dacă realul despre care se va spune că se poate învăța este sau aparent sau non-evident — căzînd în implicațiile dificultăților de care am vorbit —, va fi de neînvățat. Dacă nici ceea ce este nici ceea ce nu este nu se pot învăța, urmează că nimic nu se poate învăța.

Dacă există cel care predă și cel care învață

Deci, o dată cu această respingere, se răstoarnă și afirmația privitoare 259
la cel ce predă și cel care își însușește învățătura. Dar nu mai puțin se pot ridica dificultăți particulare lor. Căci sau cel care stăpînește arta îl învață pe cel care stăpînește arta, sau ignorantul în ale artei pe ignorant, sau ignorantul pe cunoscătorul artei, sau cunoscătorul artei pe ignorant[118]. Astfel cunoscătorul artei nu învață pe cunoscător. Căci nici unul din ei, întrucît este cunoscător, n-are nevoie de învățătură. Dar nici ignorantul pe ignorant, după cum nici un orb nu poate fi călăuza unui orb. Și nici ignorantul nu învață pe cel care stăpînește arta. Căci acest lucru ar fi ridicol. 260
Rămîne deci să spunem că omul care stăpînește arta învață pe ignorant. Dar și acesta face parte din lucrurile imposibile. Căci, în general, se spune că este imposibil ca cineva să fie cu adevărat cunoscător al artei, deoarece nu vedem pe cineva care să fi fost înfăptuitor al unei arte din natură, cunoscător al ei îndată ce se va fi născut, și nici ca din neexperimentat să devină experimentat. Căci o singură lecție sau o comprehensiune poate să-l facă pe cineva experimentat, din neexperimentat cum era, și lucrurile nu 261

---

117 ‹ὄν› completat de Mutschmann.
118 Tetralemă.

se petrec altfel. Dar dacă o singură comprehensiune face din ignorant un cunoscător al artei, mai întîi se poate atunci afirma că arta nu este un sistem de comprehensiuni. Căci cel care nu cunoaşte chiar nimic, dacă va lua doar o lecţie, se va putea numi, astfel, un cunoscător al artei. Apoi,dacă cineva va spune că omul care şi-a însuşit unele principii ale artei şi încă mai are nevoie de unul — şi fiind din această cauză ignorant —, însuşindu-şi şi acest principiu, ajunge cunoscător desăvîrşit, din ignorant ce era,
262 va face o afirmaţie foarte uşuratică. Căci în chestiunile de detaliu nu se poate demonstra că cineva care este încă ignorant va deveni în viitor cunoscător al artei, dacă îşi însuşeşte încă un principiu. Nimeni nu ştie numărul de propoziţii ale fiecărei arte, încît , numărînd principiile cunoscute, să poată spune de cîte mai are nevoie pentru completarea numărului principiilor artei respective. Deci învăţarea unui singur principiu nu poate
263 face dintr-un ignorant un cunoscător al artei. Dacă însă acest lucru este adevărat, considerînd că nimeni nu poate să-şi însuşească toate principiile artelor dintr-o dată, ci, dacă şi le însuşeşte, şi le însuşeşte unul cîte unul, pentru a admite cineva aceasta prin ipoteză, urmează că acel care afirmă că îşi însuşeşte principiile artei unul cîte unul nu ar putea fi numit cunoscător al artei. Am arătat că faptul de a cunoaşte un singur principiu (în plus) nu poate transforma pe ignorant într-un om care stăpîneşte arta.
264 De aceea, lucrurile stau la fel şi cu acela care predă [119]. Dar nici cel ce spune că îşi însuşeşte, fiind ignorant, nu poate să înveţe şi să înţeleagă principiile artei, pe care le ignorează. Căci, aşa cum cel ce este orb din naştere, în măsura în care este orb, nu va percepe culorile şi nici cel ce e surd din naştere nu va putea percepe sunetele, şi omul nepriceput nu va putea înţelege principiile artei, a căror experienţă n-o are. Căci, altminteri, acelaşi om ar trebui să fie şi experimentat şi neexperimentat în aceleaşi lucruri, şi ignorant — deoarece prin ipoteză l-am socotit astfel —, şi cunoscător
265 al artei, întrucît are înţelegerea principiilor artei. Încît nici experimentatul nu-l învaţă pe cel neexperimentat. Dar, dacă nici omul experimentat nu-l învaţă pe omul experimentat, nici ignorantul pe ignorant, nici ignorantul pe cunoscător, nici cunoscătorul pe ignorant [120], iar pe lîngă acestea nu mai există altă posibilitate, urmează că nu există nici cel ce predă, nici cel care-şi însuşeşte învăţătura.

Dacă există un fel de a învăţa

Dacă nu există nici cel care învaţă şi nici cel ce predă, aceasta atrage după
266 sine şi negarea existenţei unui fel de a învăţa. ‹ Şi acest lucru › [121] este îndoielnic din aceste cauze — Căci felul de a învăţa se produce sau prin evidenţă, sau prin argumentare. Dar nu se produce nici prin evidenţă, nici prin argumentare, precum vom arăta. Nici felul de a învăţa deci nu este

---

119 Subînţeles : „Nu poate deveni învăţat prin însuşirea unei singure propoziţii teoretice".
120 Formulare tetralemă de la început § 259.
121 Adăugat de Mutschmann.

ușor de găsit. Așadar, învățătura nu se produce prin evidență, întrucît
evidența face parte din lucrurile care sînt aparente tuturor. Iar lucrul
aparent, întrucît este aparent, este perceptibil pentru toți. Iar lucrul care
apare simțurilor, în măsura în care apare, este perceptibil de toată lumea.
Ceea ce poate fi sesizat în comun de toată lumea este de neînvățat. Dar
un lucru nu se poate învăța prin evidență. Un lucru nu se poate învăța 267
nici prin argumentare. Acest lucru semnifică însă ceva sau nu semnifică
nimic. Dar, dacă nu semnifică nimic, nu va fi nici în situația de a-l învăța
pe cineva altceva. Iar dacă semnifică ceva, semnifică sau prin natură, sau
prin convenție. Dar nu semnifică prin natură, întrucît nu toți oamenii —
cînd le aud — înțeleg toate lucrurile, cum ar fi, bunăoară, grecii cînd îi
aud pe străini și străinii cînd îi aud pe greci. Dar, dacă semnifică ceva prin 268
convenție, este evident că cei ce percep în prealabil obiectele pe care le
indică unele cuvinte vor înțelege aceste obiecte și nu vor învăța de la ele
ceea ce ignorau, ci doar își vor aduce aminte, împrospătîndu-și, aceste
lucruri pe care le știau, pe cînd cei ce au nevoie de învățătura lucrurilor
pe care nu le știu, oameni necunoscători ai obiectelor pe care cuvintele
le indică, nu vor avea posibilitatea de a percepe vreun lucru. Deci din 269
această cauză nici felul învățăturii nu va fi în situația de a subzista. Căci
cel ce predă trebuie să producă la cel ce învață înțelegerea principiilor
artei pe care o predă, pentru ca astfel omul acela înțelegînd lucrurile pre-
date — ca pe un sistem — să devină cunoscător al artei. Dar nu există nici
un fel de comprehensiune, *așa cum am arătat mai sus* (§ 264). Deci nici
felul de a învăța nu poate avea consistență reală. Astfel, dacă nu există
nici cel ce predă, nici cel ce învață, nici felul de a învăța, nu există, în
consecință, nici metoda de a învăța, nici învățătura. Acestea au fost obiec- 270
țiile ridicate împotriva metodei de a învăța și împotriva învățăturii în
general. Pot exista astfel dificultăți în discutarea așa-numitei arte de a
trăi. Astfel, spre exemplu, *am arătat mai sus* (§ 240) că lucrul de învățat
care este cumințenia nu are existență reală. Fără existență reală sînt și
cel ce predă și cel ce învață. Căci sau cel cu minte va învăța pe cel cu minte
arta cu privire la modul de a trăi, sau cel fără minte pe cel fără minte, sau
cel fără minte, pe cel cu minte, sau cel cu minte pe cel fără minte [122].
Nici unul din aceștia însă nu învață pe nimeni. Deci așa-numita artă de a
trăi nu se poate învăța. Despre celelalte poate că este inutil să vorbim. 271
Dar, dacă cel cu minte învață cumințenia pe cel lipsit de cumințenie, iar
dacă *cumințenia este știința despre lucrurile bune, rele și indiferente*, iar
cel necuminte, fiind lipsit de cumințenie, ignorează lucrurile bune, rele
și indiferente, cel cu minte învățîndu-l pe el care ignorează cu totul aceste
lucruri, lucrurile bune, rele și indiferente, necumintele va auzi numai cele
spuse, dar nu le va cunoaște. Căci, dacă le-ar înțelege, el care se află în
stare de necumințenie, atunci necumințenia va putea căpăta cunoașterea
teoretică a celor ce sînt bune, rele și indiferente. Dar după aceștia [123], 272
necumințenia nu poate avea înțelegerea teoretică a acestora, căci, în caz
contrar, cel fără minte va fi cu minte. Deci, cel fără minte nu percepe cele

[122] Tetralemă.
[123] Stoicii.

spuse sau săvîrşite de cel cu minte, după însăşi definiţia cumineniei. Nepricepînd, nu le poate deci învăţa de la cel cu minte, de altfel, după cum am spus, deoarece nu poate învăţa nici datorită evidenţei, nici pe calea vorbelor. Dar, dacă nu este împărtăşită cuiva aşa-numita artă de a trăi prin învăţătură şi predare, iar natura n-a sădit-o într-însul, urmează că mult căutata artă de a trăi a filozofilor este de nedescoperit.

273 Totuşi, dacă cineva admite prin imposibil că iluzoria artă de a trăi a fost împărtăşită cuiva, ar apărea mai curînd vătămătoare şi cauză a tulburărilor celor ce o posedă, decît folositoare.

Dacă este de folos arta de a trăi aceluia care o posedă

Astfel, bunăoară, ca să ne referim la puţine din numeroasele cazuri existente, arta de a trăi ar părea folositoare prin faptul că ea procură înţeleptului stăpînirea în impulsurile către bine şi aversiunea faţă de viciu. Deci

274 cel stăpîn pe sine, denumit de ei [124] înţelept, sau este numit stăpîn pe sine întrucît niciodată nu se află stăpînit de vreo pornire spre rău şi aversiune faţă de bine, sau întrucît ar avea porniri şi aversiuni rele, dar le-a stăpînit prin raţiune [125]. Dar faptul de a nu se afla în stare de a face judecăţi greşite [126]

275 nu înseamnă a fi stăpîn pe sine. Căci cineva nu va putea stăpîni ceea ce nu are. Astfel nu va putea spune cineva că eunucul este stăpîn pe sine în privinţa plăcerilor iubirii şi nu va putea spune nici despre cel ce suferă de stomac că este stăpîn pe sine cît priveşte desfătările mîncărurilor — căci oamenii aceştia nu caută să obţină lucrurile amintite—, încît să se opună prin temperanţă pornirii de a le obţine. La fel nu trebuie proclamat stăpîn pe sine nici înţeleptul, întrucît firea lui face să nu se ivească în el pasiunea

276 faţă de care el să fie stăpîn pe sine. Dar, dacă vor pretinde [127] că el este stăpîn pe sine, întrucît ia hotărîri proaste, dar le învinge prin raţiune, mai întîi ei vor trebui să admită că înţelepciunea nu i-a fost înţeleptului de nici un folos, întrucît fiind pradă tulburărilor şi avînd nevoie de ajutor se dovedeşte că este mai nenorocit decît cei aşa-numiţi lipsiţi de înţelepciune. Căci, în măsura în care înţeleptul se avîntă spre ceva, el se tulbură în toate privinţele, iar în măsura în care îşi stăpîneşte impulsurile prin raţiune, păstrează în sine răul şi de aceea se tulbură mai mult decît cel

277 lipsit de înţelepciune, care nu mai are de suportat acea pasiune. În măsura în care se avîntă (spre ceva), se tulbură, iar în măsura în care îşi satisface poftele, încetează de a se tulbura. Astfel înţeleptul nu este stăpîn pe sine, chiar pentru motivul înţelepciunii sale. Iar dacă este stăpîn pe sine, este cel mai nefericit dintre oameni, încît arta de a trăi nu folos i-a adus lui, ci tulburarea cea mai mare. Căci cel ce socoteşte că stăpîneşte arta de a trăi

---

[124] Adică de stoici. Vezi şi Pappenheim.
[125] Dilemă.
[126] Să ne aducem aminte că pentru stoici pasiunile sînt judecăţi greşite.
[127] Adică stoicii.

și că prin ea are cunoștință despre cele ce prin natură sînt bune și rele se tulbură foarte tare atunci cînd are în față atît lucruri bune cît și rele, *așa*
278 *cum am arătat mai sus*. Deci trebuie spus că, dacă nu se ajunge la un acord în privința existenței reale a bunurilor, relelor și lucrurilor indiferente, atunci poate și arta de a trăi este inconsistentă. Iar dacă s-ar face ipoteza că există cu adevărat, ea nu va procura celor ce o posedă nici un folos, ci dimpotrivă, le va pricinui cele mai mari tulburări. Astfel, zadarnic par a-și încrunta sprîncenele dogmaticii[128], chiar în partea denumită etică a așa-numitei filozofii[129].

279 După ce am tratat toate acestea cu privire la etică, cu măsură — cum se potrivește cu expunerea noastră rezumativă —, vom sfîrși prin cele spuse și partea a treia, ca și întreaga strădanie a *Schițelor pyrrhoniene*, adăugînd doar următoarele considerații.

De ce scepticul cîteodată obișnuiește să prezinte argumente[130] slabe cu privire la puterea de a convinge

280 Scepticul, prin faptul că e iubitor de oameni, vrea să-i vindece pe aceștia prin argumente după puterile sale de opiniile false și pripa dogmaticilor. Deci, așa cum medicii cu diferite mijloace de tămăduire a bolilor trupești, în funcție de însemnătatea bolii, celor suferinzi de boli grave le dau medicamente mai puternice, iar celor bolnavi ușor leacuri mai ușoare, tot la
281 fel și scepticul aplică raționamente după gravitatea cazului, aplică argumente viguroase și capabile să răstoarne cu ușurință dispoziția pasionată produsă de opinia falsă a dogmaticilor la cei care sînt înrăiți tare din cauza pripei, iar argumente mai ușoare aplică celor care se află în dispoziția creată de opinia falsă, dar într-o formă mai superficială și ușor de tămăduit, care poate fi înlăturată prin argumente capabile de a produce convingerea mai ușoară. De aceea, omul care își dă adeziunea principiilor scepticismului nu pregetă a înfățișa cînd argumente viguroase, cu mare putere de convingere, cînd unele ce par mai puțin izbitoare, dar adecvate, și face lucrul acesta în convingerea că sînt suficiente pentru a împlini ceea ce își propune în cazul respectiv.

---

[128] Stoicii.

[129] Filozofia se împarte după stoici (și epicurieni) în trei părți: logica (la epicurieni canonica), fizica și etica.

[130] Pappenheim, în toată traducerea sa, traduce λόγος cu *Rede*, „cuvîntare", „vorbire", pentru a avea o unitate de vedere. Noi nu i-am urmat exemplul, traducînd λόγος cu termeni diferiți după sensul în propoziția respectivă.

CONTRA ÎNVĂŢAŢILOR

Cărţile I—VI

Cartea I

Contra gramaticilor

Dacă există învăţătură p. 174 ● Despre lucrul de învăţat, p. 174 ● Despre corp, p. 176 ● Despre cel ce predă şi cel ce învaţă, p. 178 ● Despre felul învăţării, p. 178 ● Contra gramaticilor, p. 179 ● Felurite înţelesuri are termenul „arta literelor" p. 180 ● Ce este gramatica p. 182 ● Care sînt părţile gramaticii, p. 188 ● Despre faptul că partea tehnică a gramaticii este lipsită de o metodă de cercetare şi fără consistenţă reală, p. 189 ● Despre silabă, p. 193 ● Despre nume, p. 197 ● Despre vorbire şi părţile vorbirii, p. 199 ● Despre diviziune, p. 199 ● Despre suprimare, p. 200 ● Despre adăugare, p. 201 ● Despre ortografie, p. 201 ● Dacă există o ştiinţă cu privire la elenism, p. 202 ● Despre etimologie, p. 212 ● Dacă are consistenţă reală partea istorică (a gramaticii), p. 213 ● Că partea gramaticii privitoare la poeţi şi scriitori este fără consistenţă reală, p. 217 ●

Contra învăţaţilor

Epicur şi discipolii săi (fr. 227 Us.), precum şi scepticii, par a se comporta 1
în mod asemănător în combaterea profesorilor de arte şi ştiinţe, deşi
punctele de vedere adoptate sînt diferite. Epicur şi discipolii săi pornesc
de la ideea că ştiinţele nu contribuie cu nimic la desăvîrşirea înţelepciunii;
şi Epicur face lucrul acesta — aşa cum îşi închipuie unii —, deoarece
socoteşte că acest lucru este paravanul propriei sale inculturi, căci în
multe domenii ignoranţa lui Epicur s-a dovedit (p. 89, 30 Us.) şi chiar
în conversaţia obişnuită felul său de a se rosti era incorect. Un alt motiv 2
poate fi ostilitatea faţă de Platon şi Aristotel şi faţă de alţii ca ei, oameni
de o întinsă erudiţie. Nu este neverosimilă nici duşmănia lui faţă de Nan-
siphanes, discipolul lui Pyrrhon. Căci Nansiphanes a reţinut pe mulţi
dintre tineri şi s-a ocupat cu rîvnă de ştiinţe, mai ales de retorică. Deci
Epicur, după ce a fost discipolul acestuia, pentru a părea că este filozof 3
autodidact şi original i-a tăgăduit lui Nansiphanes valoarea în tot felul,
străduindu-se să-i strice reputaţia şi devenind un critic exagerat al ştiin-
ţelor, în care acela excela. Epicur (fr. 114 Us.) spune deci în *Epistola către* 4
filozofii din Mitilene: „Eu cel puţin cred că cei care plîng cu gemete adînci
vor fi de părere că sînt discipolul bojocului acela, ascultîndu-l împreună
cu mulţi tineri ameţiţi de vin"; aci îl numeşte pe Nansiphanes „bojoc",
deoarece îl socoteşte o fiinţă stupidă. Şi iarăşi, mergînd mai departe şi
vorbind multe împotriva acestui gînditor, caută să întunece progresele
realizate de acela în domeniul ştiinţelor. Epicur spune: „Era un om
inferior şi care se ocupa de lucruri mulţumită cărora nu e posibil să ajungi
la înţelepciune"; exprima, astfel, în mod obscur, prin „lucruri" ştiinţele.
De fapt însă Epicur — cum presupunem noi —, pentru motivele pe care 5
le-am arătat, s-a hotărît să combată artele şi ştiinţele. Şcoala lui Pyrrhon,
pe de altă parte, nu a fost îndemnată la aceasta fiindcă ar fi pornit de la
ideea că aceste subiecte nu ajută la dobîndirea înţelepciunii, căci ar fi
făcut astfel o afirmaţie dogmatică, şi nici pentru că această şcoală ar fi
fost compusă din oameni inculţi. Căci, pe lîngă faptul că au avut parte de
învăţătură şi experienţa lor este mai bogată decît a celorlalţi filozofi,
mai sînt şi indiferenţi faţă de opiniile mulţimii. În adevăr, scepticii nu
sînt potrivnicii cuiva pentru motivul că ar fi răuvoitori — un astfel de 6
cusur este cu totul străin de blîndeţea[1] lor —, dar ei, în ceea ce săvîrşesc,
au tot atît respect pentru arte şi ştiinţe ca şi respectul pe care l-au avut
faţă de întreaga înţelepciune. Căci în măsura în care s-au apropiat de
aceasta, cu dorinţa lor de a obţine adevărul, — deoarece au întîlnit o
contradicţie cu termeni de o egală greutate şi s-au izbit de acea dezbinare
care domneşte în lucruri —, s-au abţinut de a judeca lucrurile; tot astfel,

[1] „Blîndeţea" (πραότης) este o trăsătură caracteristică a lui Pyrrhon şi a sectatorilor lui (vezi Diog. Laert., IX, 108 fine etc.).

avîntîndu-se spre ştiinţe pentru dobîndirea lor şi urmărind ca şi în acest domeniu să-şi însuşească adevărul, au descoperit dificultăţi nu mai puţin
7 serioase, pe care nu şi le-au tăinuit. De aceea şi noi, urmînd aceeaşi metodă ca şi ei şi dîndu-ne aceeaşi silinţă — dar nu de dragul certei —, vom încerca să alegem şi să expunem argumentele substanţiale împotriva celor care predau cultura.

Consider de prisos să explic de ce sînt „studiile ciclice" numite aşa şi care e numărul lor, deoarece expunerea noastră se adresează acelor oameni
8 care sînt îndeajuns de bine lămuriţi în această materie. Dar ceea ce este necesar în momentul de faţă este să arătăm că, din cele ce se afirmă împotriva ştiinţelor, unele se afirmă în mod general împotriva tuturor ştiinţelor, că alte argumente au însă un caracter special, îndreptîndu-se împotriva unor subiecte luate separat. Mai generală este afirmaţia că nu există arta şi ştiinţa, mai particular e ceea ce se spune împotriva gramaticilor — să zicem — despre elementele vorbirii, împotriva geometrilor despre faptul că nu trebuie să se admită principiile prin ipoteză, împotriva muzicienilor despre faptul că nu există tonul şi timpul. Să vedem mai întîi — în ordinea cuvenită — care este respingerea cea mai generală.

Dacă există învăţătură

9 Nu aparţine momentului de faţă de a decide lunga şi felurita dispută care s-a ivit între filozofi cu privire la învăţătură. Este suficient să considerăm că, şi dacă există o ştiinţă, omul nu poate ajunge la ea. Trebui să cădem mai întîi de acord asupra a patru puncte: subiectul predat, omul care predă, cel ce învaţă şi metoda învăţării. Dar — cum vom arăta — nu există nici subiectul predat, nici omul care predă, nici cel ce învaţă, nici metoda învăţării. Deci învăţătura nu există.

Despre lucrul de învăţat

10 Vorbind noi despre primul punct, vom susţine mai întîi că, dacă se învaţă ceva, sau se învaţă ceea ce este întrucît este, sau ceea ce nu este întrucît nu este [2]. Dar nu se învaţă nici ceea ce este întrucît este, nici ceea ce nu este întrucît nu este, precum vom demonstra. Deci nu se poate învăţa nimic. În adevăr, ceea ce nu este, întrucît nu este, nu se poate învăţa. Căci dacă se învaţă, atunci înseamnă că se poate învăţa, iar fiind stabilit că se poate învăţa va face parte din lucrurile care există şi prin aceasta
11 va fi şi non-existent şi existent. Dar nu e cu putinţă ca acelaşi lucru să fie şi existent, şi non-existent. Deci ceea ce nu este, întrucît nu este, nu se învaţă. Lucrurile care nu există nu au proprietate, iar lucrul care nu

[2] Dilemă.

are proprietate n-o poate avea pe aceea de a fi învățat. Deci, nici în temeiul acesta, ceea ce nu există nu se poate învăța. În adevăr, lucrul de învă- 12
țat punînd în mișcare reprezentarea noastră ajunge a fi cunoscut de către noi, pe cînd ceea ce nu este, fiind în imposibilitate de a pune în mișcare reprezentarea, nu este nici de învățat. Mai departe, non-existentul nu poate fi învățat întrucît este adevărat. Căci adevărul nu aparține nici lucrurilor inexistente și nici nu se poate învăța un adevăr întrucît este non-existent. Dar, dacă nimic adevărat nu poate fi învățat întrucît este non-existent, adevărul aparținînd lucrurilor existente, atunci non-existentul nu este în situația de a fi învățat. Dar, dacă nu se învață nimic 13
adevărat, tot ce se învață este fals. Ceea ce e lucrul cel mai irațional. Deci non-existentul nu se învață. Căci lucrul învățat e sau fals, sau adevărat. Dar falsul este lucrul cel mai irațional, iar ceea ce este adevărat este un existent. Deci non-existentul nu se poate învăța. Desigur, însă, 14
nici ceea ce este întrucît este nu se poate învăța, deoarece toate lucrurile care există, fiind deopotrivă de evidente tuturor oamenilor, nu sînt în situația de a fi învățate. De aci urmează că nimic nu este în situația de a fi învățat. Căci trebuie să existe ceva de neînvățat, pentru ca din ceea ce este cunoscut să ia naștere învățarea acestui lucru. Deci nici ceea ce este, întrucît este, nu se poate învăța.

O dificultate asemănătoare se va ivi în legătură cu cei ce pun problema 15
posibilității de a fi învățat ceva ce nu este sau „ceva". Căci dacă ceea ce nu este s-ar putea învăța, atunci ceea ce nu este ar exista în măsura în care se poate învăța și atunci din cauza aceasta același < lucru > [3] va fi două lucruri opuse: „nimic" și „ceva", ceea ce este cu neputință. Căci „nimicul" nu are proprietate, pentru care motiv nici nu se poate învăța. Acest lucru este, de fapt, una din proprietăți. Deci ceea ce nu este nu se 16
poate învăța. Printr-un raționament asemănător vom spune că „ceva" face parte din lucrurile de neînvățat. Dacă va fi de învățat un lucru fiindcă este „ceva", nimic nu va fi de neînvățat, iar consecința va fi că nimic nu este în situația de a fi învățat. Căci, dacă se învață ceva care este, va fi 17
învățat prin mijlocirea fie a celor ce nu sînt, fie prin mijlocirea lucrurilor ce sînt. Dar prin cele ce nu sînt nu se poate învăța. Căci acestea n-au realitate pentru intelect, după susținerile stoicilor (fr. II 330 Arn.). Deci rămîne că învățarea are loc prin anumite lucruri. Ceea ce iarăși duce la îndoială. Căci, așa cum însuși lucrul ce se învață se învață prin aceea că este ceva, tot așa, deoarece lucrurile din care se ivește învățătura sînt 18
„oarecare date", < toate > [4] se vor dovedi de învățat. Și în felul acesta, neexistînd nimic care să fie de < ne > [5] învățat, se suprimă și învățarea.

---

[3] < τὸ > se îndoiește Bekker și adaugă Bury.

[4] Adăugat de Man.

[5] Adăugat de Heintz și Bury.

Despre corp

19 Argumentat în alt fel, deoarece din lucrurile existente unele sînt corpuri şi altele incorporale [6], va trebui ca lucrurile de învăţat, fiind existente, să fie sau corpuri sau incorporale. Dar ele nu pot fi nici corpuri, nici incorporale, după cum vom dovedi. Deci nu există lucruri reale care să poată fi învăţate.

20 Deci corpul, mai ales după stoici (cf. fr. II 170 Arn.), nu ar face parte din lucrurile ce se pot învăţa. Căci lucrurile de învăţat trebuie să fie exprimabile [7], iar corpurile nu sînt exprimabile, din care cauză nu se pot învăţa. Dacă corpurile nu sînt nici sensibile, nici inteligibile, e evident că nu vor fi nici învăţabile. În adevăr, ele nu sînt sensibile, după cum

21 reiese clar din conceptul lor. Dacă corpul este o combinare a mărimii, formei şi solidităţii acumulate, aşa cum spune Epicur (cf. fr. 275 Us.), sau ceea ce se întinde în trei dimensiuni, adică un lucru format din lungime, lăţime şi adîncime, aşa cum spun matematicienii, sau ceea ce are trei dimensiuni însoţite de soliditate (cum iarăşi pretinde Epicur, pentru a deosebi astfel corpul de vid) — sau, cum spun alţii, o masă rezistentă

22 —, oricum ar fi, din moment ce corpul este conceput prin reunirea multor particularităţi, iar întîlnirea mai multor elemente nu este operaţia unei senzaţii simple şi iraţionale, ci a intelectului raţional, [iar dacă e opera gîndirii raţionale] [8], corpul nu va face parte din lucrurile sensibile. Chiar

23 dacă [iarăşi] [9] îl vom socoti prin ipoteză ca fiind sensibil, este de neînvăţat. Căci iarăşi sensibilul, întrucît e sensibil, nu se poate învăţa. Nimeni nu învaţă să vadă culoarea albă, nici să guste dulcele, nici să simtă căldura, nici să miroasă parfumul, ci toate aceste senzaţii sînt neînvăţate şi ne

24 aparţin prin natură. Rămîne deci să spunem că este inteligibil corpul şi, prin aceasta, de învăţat. Care este adevărul în această problemă, să cercetăm acum. Căci, dacă nu este corpul nici lungime prin sine, nici lăţime, nici adîncime, ci ceea ce este conceput din reunirea tuturor acestora, este necesar ca — fiind toate acestea incorporale — şi lucrul compus din reunirea lor să fie conceput ca incorporal, şi nu corp, şi — din această cauză

25 — trebuie să fie de neînvăţat, pe lîngă faptul că cel ce gîndeşte corpul compus din ele trebuie mai întîi să le gîndească pe acestea, pentru a fi în stare să gîndească şi corpul. Căci acelea sînt incorporale, iar noi nu cunoaştem incorporalele prin experienţă, deoarece cunoaşterea senzorială are întotdeauna loc pe calea contactului [10]. Dar nici pe calea transferării experienţei, pentru că nimeni nu posedă obiectul senzorial prin transferarea căruia să poată forma conceperea dimensiunilor. Deci, dacă nu putem gîndi elementele din care se compune corpul, fără doar şi poate nu vom fi în stare de a învăţa ce e corpul.

---

[6] Dilemă.

[7] După stoici corpurile se deosebesc de „exprimabile" (λεκτά), care sînt incorporale, ca şi timpul, spaţiul, vidul.

[8] Eliminat din text de Heintz.

[9] Eliminat, pe drept, din text de Bekker.

[10] Incorporalele numite „exprimabile", λεκτά, sesizează punctele de contact ale corpurilor, care sînt evenimentele.

Dar despre conceperea și despre realitatea corpului am tratat cu mai 26
multă amănunțime în cercetările noastre sceptice (P.H., III 38 sq).
Acum, lăsînd de o parte aceste critici, vom spune că deosebirea cea mai
generală între corpuri este dublă : unele din ele sînt sensibile, altele inte-
ligibile. Și, dacă corpul este obiect de învățătură, atunci în general este
sau inteligibil, sau sensibil [11]. Dar corpul nu poate fi sensibil din cauză 27
că în acest caz ar trebui să fie tuturor deopotrivă de aparent și să fie
pre-evident. Nici inteligibil nu poate fi, deoarece este non-evident și
pentru însuși faptul că același lucru (care e corpul) este obiect al unei
controverse de nelămurit printre toți filozofii, întrucît spun unii despre
corp că este indivizibil, alții că este divizibil [12], iar dintre cei ce spun că
e divizibil, unii pretind că se divide la infinit, iar alții că diviziunea se 28
sfîrșește la elementele cele mai mici și fără părți. Deci corpul nu este
obiect al învățăturii.
Dar nici incorporalul. Căci orice și de orice fel ar fi incorporalul care se
învață, fie că e ideea platonică sau exprimabilul stoicilor, ori spațiul sau
vidul sau timpul sau altceva de acest fel, să nu afirmăm nimic pripit
cu privire la realitatea lor și nici să întreprindem — una după alta — alte
cercetări care să stabilească nerealitatea fiecăruia din aceste lucruri,
căci, fără doar și poate cercetarea (cf. *P.H.* III 37), „cît timp apa va
curge și vor înmuguri copacii cei mari", se va face de către dogmatici,
susținînd cu tărie că cutare lucruri există, iar cutare altele nu există, pe
cîtă vreme alții își suspendă judecata. Astfel, este absurd a spune că lu-
cruri care sînt nedecise și sînt subiect al unei controverse de nelămurit pot fi
învățate, ca și cum ar domni un acord unanim asupra lor și n-ar fi disputate.
Deci, dacă dintre lucruri unele sînt corpuri, iar altele incorporale și s-a 29
demonstrat că nici unul din acestea nu pot fi învățate, urmează că nimic
nu poate fi învățat.
Mai putem argumenta și în felul următor : dacă ceva se poate învăța, acel
ceva e sau adevărat, sau fals. Nici ceea ce e fals nu se poate învăța, după
cum se admite din capul locului, nici ceea ce e adevărat. Căci adevărul
este plin de dificultăți, cum ne-a fost să arătăm în *Tratatul asupra scep-
ticismului*, și nu poate exista învățare a lucrurilor îndoielnice. Deci nu 30
există ceva care să fie obiect al învățării. În general, dacă se învață ceva,
aceasta se întîmplă ori prin artă, ori fără ajutorul vreunei arte. Dar, dacă
e fără ajutorul artei, nu se poate învăța, iar dacă învățarea trebuie să se
datoreze unei arte, sau lucrul este lămurit din capul locului și — prin
urmare — nu poate fi obiect al artei și nici nu e în situația de a fi învățat
sau, altminteri, este non-evident și astfel, iarăși, de neînvățat. Deci obiec-
tul de învățat nu există.
Cu acestea se implică în aceeași desființare și cel ce predă, deoarece el nu
mai are ce să predea, întrucît obiectul învățăturii este non-evident, și
cel care învață, fiindcă nu are ce să învețe. Totuși vom prezenta dificul-
tățile și cu privire la aceștia din urmă, procedînd în legătură cu fiecare
separat.

---

[1] Dilemă.
[2] Stoicii și alții.

Despre cel ce predă şi cel ce învaţă

31 Dacă există vreunul din aceştia, sau neexperimentatul îl învaţă pe cel tot neexperimentat, sau experimentatul pe cel ce este tot experimentat, sau cel neexperimentat pe cel experimentat, sau invers [13]. Dar nici cel neexperimentat nu poate să înveţe pe cel neexperimentat, aşa cum nici orbul nu-l poate conduce pe orb; dar nici experimentatul pe cel deopotrivă de experimentat. Căci nici unul din aceştia nu are nevoie de învăţătură şi nici acesta nu are mai multă nevoie de a învăţa pe acela decît
32 acela pe acesta, ambii fiind dotaţi cu aceleaşi capacităţi. Dar nu-l poate învăţa nici neexperimentatul pe experimentat. Căci ar fi ca şi cum cineva ar spune că cel lipsit de vedere conduce pe cel ce vede. Neexperimentatul este, de fapt, orb cît priveşte principiile tehnice şi astfel nu va fi în stare să predea lucrurile pe care el nu le cunoaşte absolut de loc. Iar experimentatul, posedînd o viziune limpede a principiilor tehnice şi dobîndind
33 cunoaşterea lor, nu va avea nevoie de cineva care să-l înveţe. Rămîne deci să spunem că omul cunoscător în ale artei îl învaţă pe cel lipsit de cunoştinţe în această privinţă. Ceea ce e mai absurd decît presupunerile anterioare. Căci împreună cu principiile artei sale existenţa omului experimentat însuşi a fost pusă la îndoială de noi în lucrarea privitoare la scepticism (*P.H.*, III 259), iar cel neexperimentat nu poate ajunge experimentat, nici cînd este neexperimentat, şi nici, experimentat fiind,
34 nu mai poate deveni experimentat, deoarece este. Căci, dacă este neexperimentat, este asemenea unui orb sau surd din naştere şi, după cum acesta nu e în stare să-şi formeze o noţiune a culorilor sau a sunetelor, tot astfel nici cel neexperimentat, în măsura în care e neexperimentat — orb şi surd faţă de principiile tehnice —, este incapabil să vadă ori să audă vreunul din acestea. Iar dacă a devenit experimentat, el nu mai învaţă, ci este învăţat.
35 Trebuie să trecem acum la dificultăţile care s-au ivit din cele ce am înfăţişat mai înainte, în argumentările noastre împotriva fizicienilor, privind schimbarea, pătimirea (afectarea), naşterea şi pieirea (*M.*, IX 195 şi X 310). Făcînd acum celor ce se ocupă de învăţături concesia că există un obiect al învăţăturii şi că există cineva care predă, de asemenea şi cineva care învaţă, vom considera acum metoda de învăţare.

Despre felul învăţării

36 Acţiunea de a învăţa are loc sau pe calea evidenţei senzoriale sau pe calea vorbirii. Dar, dintre acestea, evidenţa simţurilor are de-a face cu lucrurile ce se arată, iar ceea ce se arată este dat prin simţuri, iar lucrul dat prin simţuri, întrucît e dat, este perceptibil de toţi la fel. Dar ceea ce este sesizat de toată lumea la fel nu e de învăţat. Deci ceea ce este de arătat

[13] Tetralemă.

prin evidență simțurilor nu este în situația de a fi învățat. În ce privește
rațiunea, ea sau semnifică sau nu semnifică [14]. Dacă nu semnifică nimic, 37
nici nu poate fi învățătoare a ceva, iar dacă semnifică, semnifică fie prin
natură, fie prin convenție [15]. Dar nu semnifică prin natură, deoarece toți
oamenii nu înțeleg vorbirea tuturor, adică grecii nu-i înțeleg pe barbari,
barbarii pe greci, ori grecii pe greci, ori barbarii pe barbari. Iar dacă 38
semnifică prin convenție, e limpede că unii care au înțeles în prealabil
obiectele cărora li se aplică termenii în mod convențional vor înțelege
și acești termeni, nu pentru că vor fi învățat de la ei ceea ce ignorau, ci
împrospătîndu-și ceea ce știau. Dar cei cărora le lipsește învățătura pri-
vitoare la unele lucruri pe care le ignorează nu vor proceda în același fel.
Deci dacă nu există nici obiectul de învățat, nici persoana care predă,
nici cel ce învață, nici metoda învățării, este limpede că nu va exista nici
știința, nici cel care este în fruntea ei (și o poate împărtăși). Dar, deoarece 39
am promis nu numai să formulăm un argument general împotriva tuturor
celor care predau vreo învățătură, ci, de asemenea, un argument special
împotriva fiecărei categorii a acelora în parte, să presupunem că există
un subiect de învățătură și că învățătura este posibilă și să considerăm
dacă pretențiile fiecărei științe sînt posibile. Să luăm ca obiect al respin-
gerii noastre nu toate afirmațiile pe care le-au făcut aceia pe care-i com-
batem — ar însemna un lucru excesiv, lipsit de gust, nemetodic și poate
chiar de nerealizat —, dar nu vom întreprinde nici o selecție întîmplă- 40
toare a acestor afirmații, ci (vom alege) pe cele care, fiind suprimate,
implică în desființarea lor pe celelalte toate. Și după cum cei ce își
dau osteneala să cucerească o cetate caută să pună stăpînire mai cu seamă
pe acele lucruri a căror capturare asigură și cucerirea cetății — aceasta
înseamnă a dărîma zidurile sau a incendia flota sau a tăia posibilitățile
de aprovizionare pentru cele necesare traiului —, la fel și noi, în con-
flictul nostru cu cei ce predau învățături, vom încerca să atacăm acele
puncte de seamă de care atîrnă întreaga lor salvare, cum ar fi principiile
lor sau argumentele generale care derivă din principii sau concluziile lor.
Căci oricare artă și știință se formează datorită acestor lucruri sau derivă
de la acestea

Contra gramaticilor

Cercetarea noastră împotriva gramaticilor să înceapă pe dată, mai întîi 41
deoarece aproape din pruncie și din primele scutece sîntem încredințați
studiului literelor, iar această artă este punctul de plecare pentru învă-
țarea celorlalte, și, apoi, procedăm așa pentru că gramatica se fălește că
este mai presus de toate celelalte științe, aproape făgăduindu-ne ceea
ce făgăduiau sirenele. Căci acestea, știind că prin natură omul este curios 42
să știe și că în pieptul lui este sădită multă rîvnă pentru adevăr, promit

[14] Dilemă.
[15] Altă dilemă.

nu numai să farmece pe navigatori printr-o muzică minunată, dar să-i şi înveţe cele ce se întîmplă cu adevărat. Căci ele spun (*Odiseea, XII*, 184—191):

„Vino spre noi, prea vestitule Odiseu, tu marea fală a aheilor,
Opreşte-ţi corabia, ca să ne auzi glasul.
Căci corabia neagră a nici unui om n-a ajuns încă să treacă
Fără să fi ascultat foarte plăcute cîntece din gurile noastre,
Pentru ca, desfătîndu-se, să se întoarcă acasă ştiutor de mai multe lucruri,
Căci noi cunoaştem toate cîte au îndurat în Troia cea întinsă
Argienii şi troienii din voia zeilor,
Cunoaştem şi tot ce se naşte pe pămîntul care hrăneşte multe făpturi".

43 Arta literelor, care se făleşte că determină cu ajutorul raţiunii cele înfăţişate în mituri şi în istorie şi că lămureşte în mod sistematic întrebuinţarea dialectelor, regulile de stil şi recitările, trezeşte în ascultători o mare dorinţă de a o stăpîni. Dar, ca să nu părem că rătăcim pe lîngă uşă, să indicăm cîte arte ale literelor există şi pe care dintre ele ne propunem să le cercetăm.

Felurite înţelesuri are termenul „arta literelor"

44 Denumirea de „artă a literelor" se dă prin omonimie[16] în general şi în particular; în general, înseamnă cunoaşterea literelor de tot felul, dacă e vorba de cele ale grecilor sau cele ale barbarilor, pe care le numim în mod obişnuit „grammatistica"; în înţeles special, se aplică artei perfecţionate şi
45 elaborate de Crates din Mallos[17] (*F.*, 16 Mette), Aristofan[18], Aristarh şi discipolii lor. În ambele cazuri, este limpede că înţelesul este derivat de la semnificaţia originară a termenului „literă"; căci primul sens provine de la literele alfabetului prin care reprezentăm sunetele articulate, iar a doua denumire, poate — aşa cum au socotit-o unii —, derivă prin extensiune[19] de la prima. Căci prima este o parte a acesteia. Şi la fel cum medicina (iatrica) şi-a luat numele, în vechime, de la extragerea săgeţilor (*ioi*)[20], iar acum se raportează şi la vindecarea celorlalte boli, fiind o artă
46 cu mult mai evoluată; şi întocmai cum geometria, originar, şi-a tras numele de la măsurarea pămîntului şi în momentul de faţă termenul se aplică şi la teoria unor entităţi mai fundamentale, la fel şi arta literelor desăvîrşită,

---

[16] După Aristotel (*Categoriile* chiar la început), omonime se numesc lucrurile care au acelaşi nume, dar a căror definiţie a esenţei este diferită. Exemple, Socrate omul, filozof din Atena, şi Socrate statuia omului, filozof din Atena cu acelaşi nume. Aci avem gramatica, ştiinţa limbii şi gramatica manualului scris.

[17] Crates din Mallos, gramatic vestit din şcoala stoică.

[18] Aristofan din Bizanţ, gramatic celebru. La fel Aristarh din Samotrace, mare cercetător al textului lui Homer, împreună cu Zenodot şi Aristofan.

[19] διατακτικώτερον citeşte Man. διδακτικώτερον are manuscrisul C. διατατικώτερον citesc Bekker şi Mette, lecţiune pe care am acceptat-o şi noi în traducerea noastră.

[20] Etimologie, prin joc de cuvinte, *iatrike* înseamnă în greacă „medicină", ce după pasajul de aci ar deriva de la *ioi*, care înseamnă „săgeată", ceea ce e îndoielnic.

fiind denumită astfel, la început, de la cunoașterea literelor, și-a extins înțelesul, pentru a cuprinde și cunoașterea teoriilor mai complexe și mai tehnice. Poate că, așa cum spun Asclepiade și discipolii săi (*F.H.G.*, III 29 Mineller), și aceasta a fost denumită de la litere, dar nu de la aceleași litere ca și „grammatistica", căci, pe cînd ultima și-a luat numele de la elemente (literele alfabetului), prima și-a luat numele de la compozițiile cu care se îndeletnicește. Căci și acestea au fost numite litere, așa cum vorbim de „înscrisuri (grammata) folosite în fața autorităților" și spunem că un om este iscusit în multe înscrisuri, înțelegînd prin aceasta nu numai elementele (literele alfabetului), dar și compozițiile. Și Calimah (epigr. 6 Pfeiffer), numind o dată poemul literă (gramma) și altă dată compoziția în proză (syngramma), spune : 47

„Sînt strădania lui Creophylos, care odinioară în casa sa pe divinul cîntăreț (= Homer)
l-a primit ; conțin toate cîte au pătimit Eurytos
și blonda Ioleia, mă numesc a lui Homer
literă [21]. Lui Creophylos, o scumpe Zeus, îi e dedicată această mare (operă)".
Și iarăși mai glăsuiește (epigr. 23 Pfeiffer) :
„Spunînd « adio Helios », Cleombrotos din Ambracia
s-a dus de la zidul înalt drept în Hades,
neputînd zări nici un țel demn al morții și numai a lui Platon
o singură scriere (gramma) *Despre suflet*, pe care o citise". 48

Deci arta literelor fiind de două feluri, una care făgăduiește să predea literele alfabetului și reunirea lor — fiind, în general, o artă de a scrie și a citi —, alta însă avînd o capacitate mai adîncă, care nu consistă numai în cunoașterea literelor, dar și în cercetarea și descoperirea naturii lor și în adăugarea părților vorbirii compuse din litere, și în toate problemele celelalte de felul acesta, nu ne propunem acum să combatem pe prima. Căci toți sînt de acord că acest lucru este de folos ; și printre cei care acceptă „grammatistica" trebuie pus și Epicur (ad fr. 227 Us.), chiar dacă pare a fi stăpînit de o mare ostilitate față de cei care predau artele și științele. Desigur, în lucrarea sa *Despre daruri și recunoștință* (fr. 22 Us.) [22], Epicur își dă îndeajuns de multă osteneală să învețe că este necesar pentru înțelepți să cunoască literele. De altfel, am spune și noi că acest lucru este necesar nu numai pentru înțelepți, ci pentru toți oamenii. Căci este lămurit lucru că scopul oricărei arte este folosul pentru viață. Dintre arte, unele s-au creat în mare parte pentru evitarea lucrurilor supărătoare, iar altele pentru descoperirea lucrurilor folositoare. De prima categorie ține medicina, fiind arta vindecătoare și liniștitoare a durerii ; categoriei a doua îi aparține arta cîrmaciului de corabie. Căci toți oamenii au nevoie, mai cu seamă, de folosul ce vine de la alte popoare [23]. În adevăr, deoarece „grammatistica", prin înțelegerea literelor, vindecă boala cea mai îndărătnică — uitarea — și conține cea mai nece- 49 50 51 52

[21] γράμμα, literă = aici „scriere".
[22] Titlul acesta se găsește în lista cu titlurile scrierilor lui Epicur, la Diog. Laert. X 28 (nr. 32 din listă).
[23] Am tradus textul stabilit de Man. Ne întrebăm totuși dacă nu trebuie citit τεχνῶν în loc de ἐθνῶν, adică „de la alte arte" în loc de „de la alte popoare".

sară activitate — aducerea-aminte —, pe ea se sprijină aproape toate lucrurile şi nu este posibil de a învăţa pe alţii ceva din cele necesare şi nici de a învăţa de la altul ceva din cele de folos, fără de a fi stăpîn pe ea.
53 Deci „grammatistica" este una din artele cele mai folositoare. De bună seamă, chiar dacă am voi nu vom putea-o anula fără să revenim asupra hotărîrii noastre. Căci dacă argumentele care ne arată „grammatistica" drept nefolositoare sînt de folos, ele nu pot nici să fie amintite, nici să fie transmise urmaşilor fără de ea; de aci urmează că „grammatistica" este necesară. Cu toate acestea va părea uneori că Timon, expunătorul teoriilor lui Pyrrhon, este de părerea contrarie în versurile unde spune (*P.P.F.*, B 61 Diels):

„Gramatica este o artă pe care omul n-o poate observa, nici considera cînd învaţă semnele feniciene ale lui Cadmos"[24].

54 Se pare însă că lucrurile nu stau astfel. Căci ceea ce afirmă Timon nu este valabil cu privire la gramatica însăşi, datorită căreia se învaţă „semnele feniciene ale lui Cadmos"; căci, dacă un om a învăţat-o, cum să nu-i acorde atenţie? Ci mai curînd el spune cam următoarele: „Cel ce învaţă semnele feniciene ale lui Cadmos, acela nu mai trebuie să se preocupe de restul artei literelor", ceea ce desfiinţează, ca nefolositoare, nu gramatica consistînd în considerarea literelor şi în a scrie şi a citi cu ajutorul lor, ci
55 aceea plină de lăudăroşenie şi preocupată de cercetări nefolositoare. Căci întrebuinţarea literelor alfabetului a contribuit la buna orînduire a vieţii; iar faptul de a nu te mulţumi cu transmiterea şi conservarea acestora, ci de a arăta, în plus, că unele sunete sînt vocale prin natură, altele consonante, iar din vocale unele sînt scurte prin natură, altele lungi, iar unele îndoielnice şi indiferente sub raportul lungimii şi scurtimii, şi în general
56 celelalte pe care le predau gramaticii orbiţi sînt fără de folos. Încît „grammatistica" propriu-zisă, pe lîngă că n-o învinuim, o socotim vrednică de cea mai mare recunoştinţă a noastră, pe cînd mustrările noastre le îndreptăm spre restul gramaticii. Iar dacă aceasta este corectă sau nu o vom afla lămurind caracterul ei.

Ce este gramatica

57 Deoarece după înţeleptul Epicur (fr. 255 Us.) nu se poate nici să cercetăm, nici să ne îndoim fără o anticipaţie[25], ar fi bine înainte de toate de a cerceta ce este arta gramaticii şi dacă o artă sau ştiinţă reală şi sistematică poate fi concepută după ideea transmisă de gramatici. Dionysios Tracul (1 ed., Uhling, Leipzig, 1883), în *Preceptele* sale, spune: „Gramatica este în cea mai mare parte experienţa celor spuse de poeţi şi scriitori,

[24] E vorba de alfabetul grec care e de origine feniciană şi a fost adus în Grecia de legendarul Cadmos, rege al Tebei.
[25] Anticipaţia πρόληψις este după Epicur unul din criteriile adevărului, alături de senzaţie (αἴσθησις) şi sentimente (πάθη), cf. Diog. Laert., X 31.

numind scriitori, cum este evident din opoziția față de poeți, nu pe alții, ci
pe cei ce au scris în proză. Căci gramaticul apare că interpretează cele com- 58
puse de [poeți și scriitori] [26], cum ar fi Homer și Hesiod, Pindar și Euripide
și Menandru și ceilalți; și el cercetează de asemenea operele compuse de
scriitori, cum ar fi Herodot, Tucidide și Platon, ca fiind îndatorirea ce-i
este proprie. Iată deci pentru ce cei mai deosebiți și mai apreciați dintre 59
ei s-au ocupat de mulți scriitori în proză, unul de istorici, altul de retori,
altul de filozofi, căutînd să afle cele ce s-au spus corect și în acord cu
cerințele limbii și cele ce s-au exprimat defectuos, și ce semnifică la Tu-
cidide spre exemplu cuvîntul „zanklon" (seceră, cf. VI 4 5) și „torneu-
ontes" (răsucind) [27], iar la Demostene (*De coron.*, 122) expresia „a strigat
ca de pe căruță" [28], și cum trebuie citit la Platon expresia „spuse el", cu
prima silabă avînd spirit lin sau aspru, sau cu prima silabă cu spirit lin și
a doua cu spirit aspru, sau ambele cu spirit lin sau contrariul. Căci pentru 60
investigații de felul acesta este denumită gramatica „experiența celor spuse
de poeți și scriitori de proză".
Dionysios Tracul are acest punct de vedere. Dar Ptolemaios Peripateticul
îl dojenește pe acesta că nu trebuie să denumească gramatica o experiență
— această experiență fiind o rutină și o activitate lipsită de artă și ira- 61
țională, care constă doar în observație și în exercițiul în comun, pe cînd
gramatica este o artă —; dar el nu lua în considerație faptul că termenul
este, de asemenea, aplicat așa cum am înfățișat lucrurile în *Tratatul
empiric* [29], deoarece oamenii de rînd numesc pe aceiași inși „iscusiți"
și „artiști", fără a face distincție; pornind de la această idee și Metrodor
(fr. 61 Koerte) [30] a spus: filozofia este singura experiență a lucrurilor
care consideră propria-i țintă, înțelegînd „singura artă"; iar termenul 62
acesta e aplicat în mod deosebit cunoașterii a numeroase și felurite domenii,
în felul în care vorbim despre oamenii bătrîni care au văzut multe și au
auzit multe, cum că sînt „priceputi în ale vieții". De asemeni Euripide
(*Phoen.*, 528) ne spune:

„O copile, nu toate relele pentru bătrînețe,
Eteocle, sînt adunate, ci experiența
poate spune ceva mai înțelept decît știe tinerețea".

În această privință și (Dionysios) Tracul a fost adus să adopte această 63
semnificație, din moment ce vrea ca gramaticul să fie un om cu vaste
cunoștințe și care a învățat multe lucruri, spunînd că gramatica este pri-
ceperea în graiul poeților și al autorilor de proză. Pentru acest motiv,
punctul de vedere susținut este destul de slab. Dar există un argument
mai potrivit cu o cercetare temeinică, pe care o putea aduce împotriva
acestuia: sau gramatica se întîmplă să fie numai priceperea în graiul 64
poeților și al autorilor de proză, sau experiența în felul de a vorbi care nu

[26] Eliminat din text de Bekker.
[27] τορνεύοντες lipsește la Tucidide spune Man.
[28] Aluzie la cei ce duceau vinul pe căruță și care strigau glume și făceau ironii la adresa celor pe lîngă casele cărora treceau.
[29] Această lucrare citată aci de Sextus Empiricus este pierdută.
[30] Metrodor din Lampsac? spune K. Janácek în *Index*-ul său.

se întîlneşte nici la poeţi, nici la autorii de proză. Dar nu s-ar spune că experienţa ar privi numai graiul poeţilor şi al prozatorilor, deoarece ea se vede că stăpîneşte conversaţia oamenilor de rînd şi a celor ignoranţi, gramatica voind să afle şi să dovedească ce e barbarism, elenism şi solecism
65 şi ce nu este astfel. Dacă experienţa nu se mărgineşte numai la cele spuse de poeţi şi prozatori, nu trebuia identificată cu ceea ce este doar o parte a conţinutului său.

Dar pentru a trece peste discuţii prea subtile cu privire la chestiuni de felul celor înfăţişate mai sus, să cercetăm — aşa cum am pornit-o — dacă
66 poate, în definitiv, arta gramaticii să existe. În adevăr cînd ei[31] spun că gramatica este experienţa celei mai mari părţi a celor spuse de poeţi şi autori de proză, ei înţeleg sau a tuturor lucrurilor, sau a unora. Dacă e a tuturor, atunci [mai întîi][32] nu va fi „a celei mai mari părţi", ci a tuturor, şi, dacă va fi a tuturor, va fi şi aceea a unor lucruri infinite. Căci experienţa lor este a unor lucruri nesfîrşite ca număr. Dar nu există o experienţă a lucrurilor nesfîrşite ca număr. De aceea nu va exista nici o gramatică. Iar dacă gramatica este experienţa unora din lucruri, întrucît şi oamenii de rînd cunosc unele din lucrurile spuse de poeţi şi autorii de proză, dar nu sînt pricepuţi în ale gramaticii, nici în acest caz nu poate cineva să spună
67 că există o artă a gramaticii. Afară numai dacă, din această cauză, vor spune că ei au proclamat acel[33] „privind cea mai mare parte", pentru a sugera cîteodată experienţa în raport cu toate lucrurile şi deosebirea faţă de vorbirea vulgară. Căci gramaticul se deosebeşte de omul de rînd, deoarece el este experimentat nu în lucruri puţine — cum este acela — , ci posedă experienţa celor mai multe lucruri spuse de poeţi şi autorii de proză. Se desparte însă de acesta, constatînd degrabă imposibilitatea cunoaşterii tuturor lucrurilor, întrucît el nu pretinde că din lucruri cu-
68 noaşte toate, ci doar cele mai multe. Aceasta nu este atitudinea cuiva care se apără, ci atitudinea unuia care adaugă unor nenorociri altele şi este tîrît în dificultăţi nu moderate, ci maxime şi de neocolit. Aşadar, mai întîi, aşa cum expresia „cele mai multe" este nedeterminată şi face să apară dificultatea grămezii[34], la fel şi „în cea mai mare parte". De aci, noi trebuie fie să delimităm acestea, arătînd pînă la ce punct trebuie să pretindem că se extinde cunoaşterea „celor spuse de poeţi şi de autorii de proză", fie, dacă se mărginesc la pretenţii nedeterminate, spunînd că ei cunosc cele mai multe lucruri, trebuie să admitem a fi întrebaţi „încetul
69 cu încetul"[35]. Căci, dacă se defineşte numărul cel mai mare, numărul cel mai mare căruia îi lipseşte o unitate este totuşi şi el extrem de mare, o culme, ar fi cu totul absurd a spune că prin adăugarea unei unităţi unul

---

[31] Epicurienii?

[32] Eliminat din text de Man.

[33] < τὸ > completat cu îndoială de Bekker, Bury. [τοῦ] τὸ Harder.

[34] Sofismul grămezii consistă în a spune că, dacă unul nu e o grămadă, nici doi care se naşte prin adăugarea unei unităţi nu e grămadă, nici trei care se naşte prin adăugarea unei unităţi la doi nu e grămadă etc., aşa că grămada nu există.

[35] τὴν παρὰ μικρὸν ἐρώτησιν. E aceeaşi idee că prin adăugarea succesivă a unor noi lucruri nu se poate naşte din ceea ce e puţin ceea ce e mult. Sau, altfel exprimat, nu se poate determina momentul la care puţinul se transformă în mult, sau invers.

din numere este cel mai mare, iar celălalt nu. De aceea numărul cel mai mare, micșorîndu-se mereu cu cîte o unitate — după aceea —, va ajunge, fără îndoială, a nu mai fi numărul cel mai mare ; și de aceea și gramatica este non-existentă. Și aceasta este concluzia dificultății grămezii. Și, de 70
bună seamă, cum să nu fie un semn al obtuzității gramaticii a vorbi, în mulțimea infinită, de cel mai mare? Căci, așa cum mai puținul este o relație și se concepe prin poziția lui față de „cel mai mult", la fel și noțiunea de „cel mai mult" va fi concepută în funcție de raportul față de „puțin". Deci, dacă gramaticii au experiența celor mai multe lucruri spuse de poeți și autorii de proză, ei nu vor fi experimentați în privința cantității mici care mai rămîne. Iar dacă ceea ce s-a conceput este multul și ceea ce a 71
rămas e puținul, atunci totalitatea nu va fi infinită. Cu toate acestea deci, pentru a nu intra în prea mari amănunte, este o greșeală să spunem că gramaticul cunoaște cea mai mare parte din cele spuse de poeți și prozatori. Căci aceasta ar fi cea mai mică parte, rămînînd mult mai multe pe care nu le cunoaște, așa cum vom arăta în cursul cercetării noastre. Deocamdată se cere să luăm în considerație o altă definiție.
Asclepiade [36] îl dojenește pe Dionysios Tracul pentru că numește arta 72
gramaticii „experiență" și că, pentru motivul înfățișat de Ptolemaios [37] a spus, că-i aduce lui Dionysios învinuirea că declară gramatica drept o experiență a celei mai mari părți. Căci aceasta este o trăsătură caracteristică pentru artele conjuncturale și supuse accidentelor, precum sînt arta cîrmaciului de corabie și medicina. Gramatica însă nu este o artă conjuncturală, ci una înrudită cu muzica și filozofia. „Afară numai dacă 73
nu se teme", zice el, „de scurtimea vieții, ca fiind insuficientă pentru înțelegerea a toate, ceea ce este absurd ; căci, în acest caz, el n-ar defini arta gramaticii, ci pe gramatic, întrucît gramaticul se întîmplă să fie o ființă care trăiește puțin și de aceea este cunoscător doar a puține lucruri spuse de poeți și autorii de proză, pe cînd gramatica este cunoașterea tuturor lucrurilor". De aci, schimbînd o parte și suprimînd o alta din 74
această definiție, el prezintă conceptul gramaticii în forma următoare : „Gramatica este arta celor spuse de poeți și de prozatori". Dar, în loc să înlăture dificultățile, criticul nostru le sporește. Și chiar prin acele mijloace datorită cărora el vrea să înalțe gramatica, prin acelea el o suprimă. Căci să admitem că gramatica este cunoașterea tuturor lucrurilor spuse de poeți și scriitori. Deci, deoarece nu există o cunoaștere pe lîngă cel care cunoaște, nici gramatica nu este ‹ ceva › [38] pe lîngă cel care cunoaște gramatica, așa cum nu există nici plimbare, abstracție făcînd de cel care se plimbă, și nici stat pe loc independent de cel care stă și nici culcare independent de cel ce e culcat. Dar se acceptă de toată lumea că 75
gramaticul nu posedă cunoașterea tuturor lucrurilor. Deci nu mai există cunoașterea tuturor lucrurilor spuse de poeți și scriitori și, din această cauză, nici gramatica nu există. De altfel, dacă gramatica este o artă, fiind cunoașterea a tot ce s-a spus de poeți și scriitori, arta fiind „un sistem

[36] Asclepiade, gramatic.
[37] Ptolemaios, gramatic.
[38] ‹τι› adăugat de Bekker.

de comprehensiuni", în mod necesar, dacă nimeni nu posedă o comprehensiune a tuturor lucrurilor spuse de poeţi şi scriitori, gramatica va fi inexistentă.

76 Chares [39] în cartea I *Despre gramatică* spune că gramatica desăvîrşită este o deprindere, provenind din artă, care deosebeşte foarte precis lucrurile exprimate şi gîndite de către greci, exceptînd cazurile cînd acestea au relaţii cu celelalte arte.

77 Cele adăugate la sfîrşitul acestei definiţii nu sînt inutile. Căci, deoarece, din cele exprimate şi gîndite de greci, unele sînt în relaţie cu artele, iar altele nu, el nu crede că gramatica este o artă şi o deprindere legată cu acele lucruri de care se ocupă celelalte arte, ca spre exemplu, în muzică, armonia cuartei şi schimbarea „sistemelor (de intervale între sunete)", iar, în matematică, eclipsa sau poziţia sferelor. Aceleaşi lucruri trebuie gîndite şi despre celelalte arte. Căci gramatica nu este cunoaşterea nici unui lucru ce intră în domeniul acestor arte, ci este o tratare metodică a

78 graiului şi a semnificaţiilor care nu au contingenţă cu celelalte arte — cum ar fi termenul „paisprezece" care înseamnă „patrusprezece", mai departe „văi" şi „adînciturі" şi cu înţelesul de „locuri accesibile". În ce priveşte expresiile, avem cele privitoare la dialecte, că — bunăoară — cutare frază este dorică, cutare eolică. Lucrurile nu sînt considerate aşa cum fac stoicii, care au în vedere noţiunea semnificată, ci, dimpotrivă, avîndu-se în vedere ceea ce semnifică. Căci înţelesul este derivat doar de la lucrurile semnificate. Dar Chares pare a pune în discuţie o definiţie a lui Crates [40]

79 (*F.*, 17 Mette). Căci acesta spunea că criticul diferă de gramatic : criticul, afirma el, trebuie să fie experimentat în întreaga ştiinţă a logicii, pe cînd gramaticul va fi doar interpret al graiurilor şi explicator al prozodiei şi priceput în cele asemănătoare cu acestea. Iată, aşadar, pentru ce criticul

80 seamănă cu arhitectul, pe cînd gramaticul cu un slujitor. Acestea sînt caracteristicile acestei definiţii, care — într-o anume privinţă — este mai echilibrată decît absurdităţile lui Dionysios, dar în altă privinţă fiind inferioară definiţiei lui Dionysios. Desigur este, în acelaşi timp, evident că el a eliberat gramatica de dificultatea grămezii şi a despărţit-o de disciplinele străine ei, ale muzicii şi ale matematicii, nu pentru motivul că nu au legătură cu ea. Dar el n-a putut să scape gramatica de învinuirea că este non-existentă, ci mai curînd a contribuit a întări convingerea că

81 lucrurile stau aşa. Căci Dionysios, într-o anume privinţă, a precizat definiţia gramaticii, stabilind-o în relaţie doar cu poeţii şi autorii de proză. Pe cînd acesta [41] vrea ca gramatica să se ocupe de întreaga limbă greacă şi de tot ce este semnificat. Ceea ce, dacă ne e permis să ne exprimăm astfel, nu le e dat nici zeilor să împlinească. Căci, aşa cum am spus şi mai înainte (*P.H.*, II 78, 89), nu există nici o metodă de cercetare cu privire la ceva care e infinit, dar tocmai această metodă este agentul principal al limitării.

82 Căci ştiinţa este ceea ce leagă lucrurile nedefinite. Dar lucrurile care sem-

---

[39] Chares = gramatic, după Man formă coruptă pentru Chairis ; cf. schol. în Dionys. Thr., 663, 10 anecd. Gr. Bekker = 118 10 Hilgard.

[40] Crates din Mallos, gramatic celebru aparţinînd şcolii stoice.

[41] Chares sau Chairis după schol. Dionys. Thr., 663, 10 anecd. Gr. Bekker = 118 10 Hilgard.

nifică și cele care sînt semnificate sînt nelimitate. Deci arta gramaticii nu poate trata despre lucrurile care semnifică și cele care sînt semnificate. Desigur transformările sunetelor au loc în fel și chip, s-au schimbat în trecut și lucrul acesta va avea loc și în viitor. Căci timpul este un iubitor de schimbare, nu numai în privința animalelor și plantelor, dar și în a cuvintelor. Chiar în privința infinitului staționar — ca să nu mai vorbim de 83
cel în schimbare — este imposibil de găsit o cunoaștere umană. Deci nici din acest punct de vedere gramatica nu poate subzista. Ca să recurgem la o altă argumentare, crede acela că deprinderea este sau însoțită de artă, sau independentă de artă. Dacă este însoțită de artă, de ce n-a denumit-o artă în loc s-o numească cea din care arta derivă? Dar dacă n-are legătură cu arta, deoarece artisticul nu poate fi perceput pe calea a ceea ce nu este artistic, urmează că nici o iscusință gramatică nu va consista a cunoaște prin artă lucrurile care la greci semnifică și sînt semnificate.
Demetrios denumit cel Palid [42], și alți cîțiva dintre gramatici, a dat ur- 84
mătoarea definiție : „Gramatica este arta celor spuse de poeți și cunoașterea expresiilor conforme cu obiceiul comun". Și față de aceștia rămîn în vigoare aceleași dificultăți. Căci arta gramaticii nu poate cuprinde nici toate lucrurile spuse de poeți, nici o parte din ele. Că e imposibil să le 85
cuprindă pe toate se vede și din împrejurarea că, vorbind poeții despre zei, despre virtute și despre suflet, gramaticii nu au experiența acestor lucruri. Dar nici parțial nu le cunosc, căci aceste lucruri nu sînt doar de domeniul gramaticilor, ci țin de alte domenii, cum ar fi al filozofilor, al muzicienilor și al medicilor. Căci și aceștia au luat în considerare unele din cele spuse de poeți. Iarăși, cînd se spune că gramatica este cunoașterea 86
expresiilor conforme obiceiului comun, dacă propoziția este considerată avînd un înțeles universal, formula : „Dacă există unele expresii conforme cu obiceiul comun, atunci gramatica este cunoașterea lor" se greșește. Căci expresiile conforme cu obiceiul comun sînt infinite la număr, iar o cunoaștere a lucrurilor infinite ca număr nu există. Dar, dacă aceia tind 87
să stabilească această propoziție ca fiind particulară, echivalînd cu : „Există unele expresii conforme cu obiceiul comun a căror cunoaștere este gramatica", nici în cazul acesta nu vor face din gramatică o realitate. Căci atenianul are cunoașterea expresiilor obișnuite a fi întrebuințate în Atica, iar dorianul a celor din ținuturile doriene, iar retorul a celor folosite în retorică, apoi medicul a celor obișnuite în medicină. Dacă vor spune 88
că e vorba în gramatică de cunoașterea tuturor expresiilor conforme cu obiceiul comun, dar nu luate separat și individual — căci acest lucru este în adevăr imposibil —, ci cunoașterea graiurilor care sînt de o întrebuințare mai mare, mai generală și mai extinsă, că — bunăoară — [ei] folosesc acest anumit accent, iar ionienii un altul, poate că afirmă atunci ceva convingător, dar spusele lor nu sînt adevărate. Căci nu se practică un 89
singur obicei în fiecare dialect — multe fiind graiurile doriene și atice — și nici regulile pe care par a le transmite nu se aplică la fiecare expresie în parte, ci merg numai pînă la cantități și accente comune (ca spre exemplu

[42] Gramatic al cărui nume se găsește în scholile lui Nicaddron, *Theriaca*, 31 16 ; 43 4 ; 46 20 Schneider Keil (Man).

cele cu accent ascuţit sau grav la fine de cuvînt), dar sînt incapabile a le cuprinde pe toate.

90 Spre a da un exemplu, să spunem că gramatica este fără fundament real, întrucît priveşte ideea pe care o au gramaticii despre ea. Apoi să cercetăm, să punem la încercare cele mai de seamă din teoriile acesteia şi cele care, îndeosebi, îi stabilesc consistenţa.

Care sînt părţile gramaticii

91 Întrucît există printre gramatici o mare şi nesfîrşită dispută cu privire la părţile artei gramaticii, pentru a nu se părea că în ochii noştri secundarul ia locul principalului, nu vom intra, pentru respingerea pe care o urmărim, într-o materie străină şi pentru moment nefolositoare; va fi suficient să spunem — fără a întrebuinţa mijloace sofistice — că gramatica se împarte în „istorică", „tehnică" şi o a treia „specială", în aceasta
92 din urmă cercetîndu-se metodic scrierile poeţilor şi prozatorilor. Dintre acestea, partea tehnică este aceea în care gramaticii formulează regulile privind elementele (= literele), părţile vorbirii, ortografia şi caracterul specific al limbii greceşti şi cele ce le urmează; partea istorică e aceea în care se predau cele privitoare la persoane — persoane divine, bunăoară, umane şi eroice —, sau se expun cele ce privesc locurile, cum ar fi : munţii şi fluviile, sau sînt înfăţişate lucruri imaginare şi mituri sau alte descrieri
93 de acest fel. Partea „specială" este aceea care cercetează graiul poeţilor şi prozatorilor, în care se interpretează cele ce sînt spuse în mod neclar, se fac aprecieri privitoare la expresiile folosite cu bune temeiuri şi la cele neîntemeiate, apoi se despart operele autentice de cele pe nedrept
94 atribuite cuiva. Iar pentru a le cuprinde, ca să spunem aşa, în tipare generale şi a le înfăţişa în linii mari, acestea sînt părţile gramaticii. Dar cineva nu trebuie să le conceapă ca fiind „părţi" în înţelesul precis al termenului şi nici în felul în care cineva ar vorbi de suflet şi corp ca fiind părţile omului. Acestea din urmă sînt concepute ca fiind diferite unul de altul, pe cînd părţile gramaticii denumite tehnică, istorică şi aceea care se îndeletniceşte cu poezia şi proza sînt strîns legate între ele şi ames-
95 tecate. Căci considerarea poeţilor nu poate avea loc fără implicarea părţilor tehnică şi istorică. Şi fiecare din aceste părţi nu poate exista fără împletirea ei cu celelalte. Deci la fel cum cei care spun că părţile medicinii sînt dietetica, chirurgia, farmacia[43], afirmă — de asemenea — că există o mare interdependenţă în teoriile care privesc părţile — căci, în adevăr, dieta nu merge fără administrarea medicamentelor şi chirurgia, şi de asemenea, arta medicamentaţiei este implicată în funcţionarea celorlalte „părţi" — ; la fel şi în momentul de faţă cu privire la gramatică, fiecare parte a ei

[43] Să nu uităm că Sextus e medic de profesie şi dă adesea exemple medicale. Dietetica în medicina greacă cuprinde tot regimul de viaţă al bolnavului. Φαρμακεία este arta de a administra bolnavului medicamentele. Am tradus cu farmacie pentru a păstra asemănarea etimologică cu cuvîntul grec.

nu este separată de celelalte și liberă de amestecul cu celelalte. Aceasta 96
am explicat-o mai înainte nu în mod lăturalnic, ci ca să știm că, dacă
vreuna dintre aceste părți va fi dovedită ca fiind fără consistență reală,
în mod virtual vor fi desființate și celelalte, întrucît fiecare dintre ele
nu poate exista separată de partea anihilată. Totuși nu vom face aceasta,
deși este drumul cel mai scurt, ci vom încerca să argumentăm împotriva
fiecăreia din ele, ca și cum n-am avea nevoie de prezența restului. Și
trebuie să începem în ordine de la prima parte.

Despre faptul că partea tehnică a gramaticii este lipsită de o metodă de cercetare și fără consistență reală

Este drept să se cerceteze cu rîvnă tehnologia gramaticală și din multe 97
alte cauze, dar mai ales fiindcă gramaticii se fălesc și se umflă în pene
în această privință și mereu acoperă cu ocara lor pe cei care au o mare
reputație în celelalte științe, în ideea că aceștia nu cunosc obiceiul comun
al grecilor de a vorbi și încă pentru faptul că, măcar că gramaticii se
chinuiesc în cercetare, nu găsesc adesea alt refugiu pentru a-i atrage pe
cei ce cercetează în comun cu ei decît în a declara că ceea ce spun ceilalți
este un barbarism sau un solecism. Nu puțin contribuie să ne încurajeze 98
și faptul de a constata că gramaticii sînt incapabili aproape să lege două
cuvinte cu iscusință, voind să critice ca barbari pe fiecare din cei vechi
care au o mare îndemînare în buna exprimare și în privința grecității,
cum sînt Tucidide și Platon și Demostene. Va exista o singură apărare,
înaintea tuturor, împotriva lor: dacă vom demonstra ca fiind lipsită
de artă tehnologia lor mincinoasă. În ordine, trebuie să vorbim mai întîi 99
despre literele alfabetului, din care se compun, după ei, toate lucrurile
și pe care dacă le suprimăm este necesar ca gramaticii să devină
negramatici.

Termenul literă avînd trei semnificații, una indicînd caracterul scris sau
forma și „funcția" sa (ori sunetul) și în al treilea rînd numele ei, să facem
acum cercetarea mai ales cu privire la funcția ei. Căci aceasta este numită 100
de gramatici în mod propriu „literă". Așadar, sînt douăzeci și patru de
litere ale sunetului scris, care, după natura lor — privită în aspectul
său cel mai general —, se împart în două categorii: căci unele din ele
sînt numite vocale, iar celelalte consoane. Vocalele sînt în număr de șapte:
a, *e*, *ē*, *i*, *o*, *y*, *ō*, celelalte sînt consonante. Vocalele au trei deosebiri:
două din ele se spune că sînt lungi prin natură, anume $\bar{e}$ și $\bar{o}$; în număr
egal cu cele precedente sînt cele scurte, *e* și *o*, iar trei sînt — indiferent —
fie lungi, fie scurte: ca *a*, *i*, *y*, care se mai numesc și „cu doi timpi",
„lichide", „de două feluri" și „ambigene", căci fiecare din acestea prin 101
natura lor pot fi cînd lungi, cînd scurte, ca spre exemplu *a* la Homer
(Homer, *Iliada*, V, 31):

„Ares, Ares, aducător de nenorociri pentru oameni, ucigaș, dărimător de ziduri".

Exemplu pentru *i* (Homer, *Iliada*, VII, 20) este:

(„Ea o porni spre)
Sfîntul Ilion, iar Apolo se grăbea s-o întîlnească";

iar pentru *y* (*Fr. anon.*, 391 Schneider, Callin veiecit Pfeiffer):

„Din nori plouă (hȳen) apa (hydor) cea sfîntă de la Zeus".

102 Dintre consonante, unele sînt semi-consonante după ei, altele mute. Semiconsonante se numesc cele care prin ele însele sînt capabile, datorită naturii lor, să producă, rostite, un sunet surd sau un șuierat sau un geamăt sau un sunet asemănător cu acestea, cum sînt *ds*, *th*, *l*, *m*, *n*, *ks*, *r*, *s*, *ph*, *kh*, *ps*, sau — după cum susțin unii — cele opt sunete care rămîn dacă scoți pe *th*, *ph* și *kh*; mute sînt acelea care nu sînt capabile să formeze numai prin ele însele nici silabe, nici sunete care se susțin singure, ci sînt pronunțate numai împreună cu alte sunete; așa sînt: *b*, *g*, *d*,
103 *k*, *p*, *t* și, după unii, *th*, *ph* și *kh*. Iar dintre consonante, în general se spune — iarăși — că unele sînt numite aspirate, altele fără aspirație, aspirate fiind *th*, *ph* și *kh*, iar fără aspirație *k*, *p* și *t*[44]. Aceia spun că numai *r* primește ambele forme, aspirație și neaspirație. Mai spun că unele din consonante sînt duble: *ds*, *ks* și *ps*. Căci, spun ei, *ds* se compune
104 din *s* și *d*, *x* din *k* și *s*, iar *ps* din *p* și *s*. După ce au fost enumerate sunetele elementare, pretind mai întîi că este absurd din partea lor să spună despre unele litere că sînt duble. Căci dublul este un compus format din două elemente, pe cînd litera nu este compusă din altceva. Deci litera trebuie să fie simplă și nu compusă din alte elemente[45]. Prin urmare, litera nu poate fi dublă. Altfel argumentat: dacă elemente componente ale literei duble sînt și ele litere, dublul compus din elemente nu va fi element. În adevăr elementele componente ale literei duble sînt elemente. Deci litera dublă nu este element[46].

105 În adevăr, așa cum se anihilează acestea, la fel se anihilează și elementele cu două cantități, elemente ce pretind că — în mod natural — sînt comune în privința lungimii și a scurtimii. Căci, dacă lucrurile stau astfel, atunci aceeași literă în particular și fără adaos, să presupunem, este caracterul care revelează natura de cantitate dublă a literelor *a*, *i* și *y*, care pot acum să se scurteze și acum să devină lungi după necesitățile prozodiei.
106 Dar caracterul nu este — în el însuși — indicator al unui element — în mod natural — comun, căci nu arată limpede că este lung, că este scurt sau că este, deopotrivă, și lung și scurt. Dar, așa cum nu se știe, cît privește silaba formată de acest element — după cum am arătat în cazul cuvîntului Ares —, dacă este lung sau scurt, cu excepția determinării prin prozodie, la fel și literele *a*, *i*, *y*, considerate în sine, nu vor avea amîn-

---

[44] Ordinea de citare a literelor într-o enumerare, la Sextus, e aceea a ordinii literelor în alfabetul grecesc.

[45] În greacă 3 litere, deși simple, exprimă sunete duble: ζ = ds sau sd; ξ = ks și ψ = ps; la acesta se face aluzie aci.

[46] În grecește prin cuvîntul στοιχεῖον se exprimă atît „elementul" în general, cît și „litera". De aci greutatea de redat textul grec în traducere, deoarece cele două sensuri coexistă.

două cantităţile, dar nici una din ele. Rămîne deci să spunem că litera 107
e comună celor două proprietăţi, cînd intervine adaosul prozodiei. Ceea
ce iarăşi este imposibil.
Căci, luînd în considerare prozodia, vocala devine sau lungă cînd prozodia
o face lungă, sau scurtă, cînd o face să fie scurtă, dar şi una şi alta
niciodată. Deci literele nu au prin natura lor două cantităţi. Dar, dacă 108
s-ar spune că acestea sînt „comune" prin natură întrucît sînt susceptibile
de ambele cantităţi — lungimea şi scurtimea —, vor fi, pe nesimţite,
implicate în aproape aceeaşi dificultate. Căci ceea ce e susceptibil a primi
un lucru nu va fi acel lucru pe care e susceptibil să-l primească. Căci,
aşa cum bronzul e în situaţia a deveni statuie, nu este statuie în măsura
în care e susceptibil să devină; şi, aşa cum lemnele de construcţie au o
natură potrivită ca să devină corabie, dar nu sînt încă corabie, tot astfel
şi unele din litere (de care am vorbit: *a*, *i*, *y*) sînt susceptibile să pri-
mească atît lungimea, cît şi scurtimea, dar nu sînt nici lungi, nici scurte,
nici nu au ambele însuşiri înainte să le califice prozodia [47]. Însă pe lîngă 109
cele spuse, scurtimea şi lungimea sînt contrare şi nu pot coexista. Căci
lungimea consistă în suprimarea scurtimii, iar dacă se suprimă lungimea
se iveşte scurtimea vocalei, fiindcă, în mod necesar, lungimea ia naştere
o dată cu extinderea. De aceea, dacă un element prin natură poate primi 110
două cantităţi, calitatea scurtimii şi extinderii se iveşte fie dintr-o dată,
fie succesiv. Dar dintr-o dată este imposibil. Căci pentru aceeaşi pronun-
ţare cu privire la aceeaşi silabă, calităţile care se exclud una pe alta nu
pot coexista. Deci rămîne că ele există succesiv. Ceea ce iarăşi este neconvingător. Cînd litera e scurtă, atunci nu este o literă comună pentru scurtime, ci este numai scurtă. Acelaşi gen de demonstraţie trebuie să aibă 111
loc şi cu literele prin natura lor fără aspiraţie sau cu aspiraţie sau cu
ambele însuşiri. Dar noi ne mulţumim aici să indicăm doar felul în care
încercăm să facem demonstraţia.
Deci, din moment ce elementele „comune" au fost desfiinţate şi s-a
dovedit că literele în chestiune sînt numai dilatate sau contractate, se
va conclude că fiecare din aceste litere [48] este dublă, una prin natură
lungă şi alta iarăşi prin natură scurtă. Deci *a*, *i* şi *y* fiind duble, nu vor 112
exista numai şapte litere vocale, dintre care două lungi, anume $\bar{e}$ şi $\bar{o}$,
două scurte *e* şi *o* şi trei care pot fi ori lungi, ori scurte, anume: *a*, *e* şi
y; iar toate la un loc vor fi în număr de zece, dintre care cinci lungi, anume
$\bar{e}$, $\bar{o}$ şi literele lungi *a*, *i* şi *y*, şi în număr egal cele scurte, anume *o*, *e* 113
şi literele scurte *a*, *i* şi *y*. Dar, deoarece şcoala gramaticilor acceptă că
există nu numai două cantităţi prozodice: una lungă şi alta scurtă, ci

---

[47] Baza metricii greceşti consistă în succesiunea vocalelor lungi şi scurte. Pentru sunetele *e* şi *o* alfabetul marchează două sunete lungi sau scurte. Pentru *a*, *i*, *u*, numai prozodia, adică regulile de succedare a vocalelor (= silabelor) lungi şi scurte într-un vers, indică dacă *a*, *i*, *u* sînt vocale lungi sau scurte. Exemplu Ăres, Āres. Aceasta după Sextus. Scrierea greacă nu marchează cantitatea vocalelor *a*, *i*, *u*, însă ele au o cantitate determinată în fiecare cuvînt, de care trebuie să ţină seama poetul, lucru pe care nu-l spune Sextus.

[48] Este vorba de literele care notează vocalele *a*, *i* şi *u*, fără însă a marca dacă sînt lungi sau scurte. Deci $\alpha = \check{a}$ şi $\bar{a}$; $\iota = \check{\imath}$ şi $\bar{\imath}$, $\upsilon = \check{u}$ şi $\bar{u}$. Ultima se pronunţă ca u în limba franceză sau ü german.

mai există şi accentele ascuţit, grav şi circumflex şi spiritele aspru şi lin, fiecare din vocalele date ca exemplu avînd unele din aceste semne va deveni o literă avînd propriul său semn prozodic. Şi, aşa cum prin argumentul dat nu există o literă comună pentru lungime şi scurtime, ci litera e numai lungă cînd silaba ei este lungă sau scurtă cînd are o silabă scurtă, datorită aceluiaşi argument nu va exista literă comună pentru accentul ascuţit şi grav, ci va fi sau numai cu accent ascuţit, cînd a căpătat accentul ascuţit, sau va fi numai cu accent grav, cînd a căpătat accentul grav. Şi cu privire la celelalte semne prozodice lucrurile stau în mod analog. Deci, deoarece literele scurte sînt două la număr [49], primesc cîte cinci semne prozodice, anume scurt, ascuţit, grav, spirit aspru, spirit
114 lin, ele vor fi la un loc zece. Iar literele lungi fiind iarăşi două [50], ‹ dacă ›[51] în plus mai primesc semnul prozodic circumflex — căci literele cu acest semn au fost lungi, pot avea accent ascuţit şi accent grav, pot fi cu spirit aspru şi cu spirit lin, şi prin natură pot primi circumflexul [52] în mod particular —, ele vor fi în număr de douăsprezece. Iar celelalte trei litere stabilite comune [53] pot primi fiecare cele şapte semne prozodice [54] şi astfel acestea devin douăzeci şi unu la număr. Încît toate la un loc vocalele pot fi patruzeci şi trei. La care, dacă se adaugă cele şaptesprezece litere ale consonanţelor, vor exista şaizeci de litere şi nu douăzeci şi patru [55].
115 Mai există şi un alt argument conform căruia se pretinde în mod diferit că iarăşi literele vocalelor sînt mai puţine decît cele şapte despre care vorbesc mereu gramaticii. Căci dacă litera *a*, cînd este lungă şi cînd este scurtă, nu este — după aceştia — un element diferit ci unul „comun", la fel şi *i* şi *y*, va urma că şi *e* şi $\bar{e}$ sînt un singur element comun, după aceeaşi capacitate. Căci în cazul ambelor există aceeaşi capacitate şi, contractîndu-se, $\bar{e}$ devine *e* şi, extinzîndu-se, *e* devine $\bar{e}$. Pe aceiaşi cale, *o* şi $\bar{o}$ vor deveni un element comun, diferind ca lungime, din moment
116 ce $\bar{o}$ este *o* lung, iar *o* este *o* scurt. Deci gramaticii sînt orbiţi şi nu-şi dau seama care este consecinţa afirmaţiei lor cînd spun că sînt şapte vocale, cînd prin natura lor există numai cinci.

Şi, invers, unii dintre filozofi spun că ar fi mai multe litere care posedă o capacitate diferită de cele care li se atribuie în mod obişnuit, cum ar fi — bunăoară — *ai* şi *ou* şi tot ce are o natură similară. Căci „elementul" trebuie judecat, mai ales, după faptul că are un sunet necompus şi cu
117 o singură însuşire. Deci, deoarece sunetul lui *ai* şi *ei* este simplu şi cu o singură însuşire, vor fi şi acestea elemente. Dovada simplicităţii sune-

---

[49] Adică ε şi ο.
[50] Adică η şi ω.
[51] Adăugat de traducerea lui Hervetus şi de editori.
[52] După cum spune Dionysios din Helicarnas (*De compositione verborum*), accentele şi limba greacă veche erau muzicale, cel ascuţit marca ridicarea silabei cu o cvintă, la cel grav ridicarea era de o terţă, iar la accentul circumflex vocea se ridica cu o cvintă şi cădea la loc în al doilea timp al vocalei lungi, nu al diftongului. De aceea numai vocalele lungi şi diftongii pot purta acest accent.
[53] E vorba de α, ι şi υ.
[54] ´ ` ~ ’ ‘ şi lungimea sau scurtimea care nu e marcată la aceste litere comune.
[55] Numărul considerat obişnuit al literelor alfabetului grec.

telor și a singurei lor însușiri este ceea ce se va spune mai jos. Sunetul compus nu e în stare să impresioneze simțul de la început și să rămînă la fel pînă la sfîrșit, prin natura sa, ci se transformă prin adaos, pe cînd ceea ce are cu adevărat caracterul de „element" — dimpotrivă — de la început și pînă la sfîrșit este neschimbat. Dacă, bunăoară, sunetul *ra* este prelungit în rostire, e limpede că simțul auzului nu-l percepe în modul acesta la prima impresie și la sfîrșit, ci auzul va fi excitat la început de pronunțarea sunetului *r* și după aceea se va obține perceperea pură a sunetului *a*. De aci urmează că *ra* și orice vocabulă asemănătoare nu vor putea fi sunet elementar. Dacă însă se va vorbi de sunetul *ai*, rezul- 118
tatul nu va fi asemănător, căci, cum de la început se aude particularitatea sunetului, tot astfel se întîmplă și la sfîrșit. Așadar, *ai* va fi sunet elementar. Iar dacă lucrurile sînt așa, cît privește *ai*, deoarece și sunetul *ei* și *ou* sînt percepute unitar, necompus și neschimbător de la început și pînă la sfîrșit, vor fi și acestea sunete elementare.

Dar, părăsind acum această cercetare, vom spune un lucru care poate 119
mai cu seamă să pună în încurcătură pe gramatici. Dacă se afirmă că există trei litere elementare comune *a*, *i* și *y*, fiind ele susceptibile de lungime și contractare, se va conclude că trebuie susținut că orice literă elementară este comună (adică lungă și scurtă). Căci acestea sînt susceptibile a primi cele patru semne prozodice, accent grav, ascuțit, aspirația poate fi absentă și poate să intervină. Sau, dacă ei nu pot stărui în a susține că orice literă este comună, atunci să nu spună nici că literele sînt comune, întrucît sînt susceptibile de lungire și scurtare.

A fost de ajuns cele spuse pentru a pune capăt cercetării noastre asupra 120
acestui punct, o dată ce s-a produs îndoiala în legătură cu elementele artei gramaticii. Mai rămîne oare vreun argument pe care să-l întrebuințeze gramaticii cu privire la cele ce urmează principiilor, cînd ei nu posedă principii? Totuși, pătrunzînd mai în adîncime, nu depășește limitele cercetării noastre a pune la încercare aceste lucruri care urmează principiilor de dragul demonstrării. Și, deoarece silabele sînt formate din elemente, ne vom ocupa de acestea.

Despre silabă

Orice silabă este sau lungă sau scurtă. Silaba devine lungă în două feluri : 121
prin natura ei și prin poziție. Prin natură este lungă în trei cazuri : sau cînd are un element (vocală) lung prin natură, ca la cuvîntul *ēōs* („aurora") — căci fiecare din silabele acestui cuvînt sînt lungi, prin faptul că au vocalele *e* și *o* care sînt prin natură lungi [56] — ; sau cînd silaba se compune din două vocale, ca în cuvîntul *aiei* („totdeauna") — ambele silabe sînt lungi prin faptul că fiecare din ele se compune din două vocale — ; sau cînd are litera vocală comună (lungă sau scurtă), dar elementul primește accent lung, ca în cazul lui *Ares* (zeul Marte). Căci *a* nu poate fi

[56] O mică punere la punct, de nu prea mare importanță. Cuvîntul ἠώς are două vocale lungi, nu fiindcă e scris cu η și ω, ci se scrie cu η și ω fiindcă are două vocale lungi.

122 lung sau scurt şi în cazul de faţă se pronunţă cu accent lung. Deci o silabă este lungă prin natură în trei feluri, dar prin poziţie în cinci feluri : mai întîi, cînd se termină în două consoane, sau atunci cînd silaba care îi urmează începe cu două consoane, sau cînd silaba se termină în consoană şi cea care îi urmează începe cu o consoană, sau cînd se termină într-o
123 consoană dublă, sau cînd o consoană dublă este introdusă după ea. Dacă orice silabă este sau lungă sau scurtă în felurile indicate de tehnologia lor, arătînd noi că nu există nici una din aceste silabe, e limpede că gramaticii nu vor mai avea nici un cuvînt. Căci întrucît, dacă se suprimă literele elementare, se anulează şi silabele, tot aşa dacă nu există silabele nu vor exista nici cuvintele şi nici, în general, părţile vorbirii ; şi prin urmare, din această cauză, nu va exista nici vorbirea.

124 Aşa stînd lucrurile, pentru ca o silabă să fie scurtă, trebuie a se stabili mai întîi că există un timp — minimal şi scurt — în care silaba există. Dar nu există un timp minimal. Căci orice timp se divide la infinit, aşa cum vom arăta în cele ce urmează ; acel timp minimal nu există. De aci rezultă că nu va exista silaba scurtă ocupînd un timp scurt. Dar dacă acum gramaticii vor spune că ei numesc scurtă silaba minimală, nu pentru că este minimală de la natură, ci fiindcă este minimală faţă de senzaţie,
125 ei îşi sporesc mult dificultatea în care se află. Căci noi vom descoperi că silabele numite de ei scurte sînt divizibile pentru simţul auzului, ca spre exemplu silaba *ĕr*. Căci în mod sensibil remarcăm la acestea că se pronunţă sunetul de calitatea *ĕ* înaintea celui de calitatea *r*. Şi dacă, schimbîndu-le între ele, spunem *rĕ*, iarăşi vom percepe că prima după ordine
126 vine calitatea de sunet *r* şi în al doilea vine cea a sunetului *ĕ*. Cum însă orice lucru, care are faţă de simţ prima parte şi a doua parte, nu este lucrul minimal faţă de senzaţie, se pare că silaba scurtă, după gramatici avînd o primă şi o a doua parte, n-ar fi faţă de simţul auzului silaba minimală şi scurtă. Muzicienii, poate, vor admite nişte timpi iraţionali şi extinderi ale tonurilor. Pentru gramatici însă, care nu acceptă o astfel de adîncime a infinitudinii, dar care doar divid clasa silabelor în silabe scurte şi silabe lungi, nu există temei să li se acorde iertare. Deci silaba scurtă este non-existentă.

127 De altfel, silaba lungă şi ea va fi non-existentă. Căci se spune că ea are doi timpi, dar doi timpi nu coexistă unul cu altul. Dacă sînt doi la număr se deosebesc întrucît sînt doi prin faptul că, atunci cînd este prezent unul din ei, celălalt nu e prezent. Dar, dacă unul există şi celălalt nu
128 există, ei nu coexistă. De aceea la silaba lungă, dacă are doi timpi, atunci cînd există primul ei timp, al doilea nu există ; iar cînd există al doilea timp, primul nu mai este. Dar, dacă părţile silabei lungi nu coexistă, nici întregul nu există, ci numai o parte a lui. O parte a silabei, de bună seamă, nu este silaba însăşi, pentru că, astfel, silaba lungă nu se va deosebi
129 de silaba scurtă. Deci nu există nici silaba lungă. Dar, dacă gramaticii vor spune că silaba lungă este concepută printr-o amintire concurentă — căci, amintindu-ne de sunetul pronunţat mai înainte şi percepînd pe cel pronunţat în momentul de faţă, am perceput combinaţia celor două ca pe o silabă lungă —, dacă ei ar spune aceasta, ei nu vor face altceva
130 decît vor recunoaşte că o astfel de silabă este non-existentă. Căci dacă ar

exista, ar exista sau în sunetul pronunțat mai întîi, sau în cel pronunțat după aceea. Dar ea nu există nici în sunetul pronunțat mai întîi, nici în cel pronunțat după aceea. Căci, fiecare din ele neexistînd prin sine, silaba nu există de loc. Așa încît silaba lungă nu există. Iar dacă există, este scurtă și nu lungă. Dar silaba nu consistă nici în ambele sunete (care ar compune-o). Căci, dacă există unul din ele, nu există celălalt. Dar nu se poate concepe nimic care să fie format din ceva care există, și ceva care nu există, ca părți. Aceasta înseamnă că silaba lungă nu există. Analoge cu acestea sînt și dificultățile ce trebuie să apară în legătură 131
cu expresia și părțile vorbirii. Mai întîi, așa cum am arătat ceva mai sus (§ 123), întrucît nu există silaba nu poate exista nici cuvîntul. Cuvintele își derivă substanța de la silabe. Apoi, urmînd aceeași cale a noastră de atac, va fi posibil să întrebuințăm aceleași obiecții de-a dreptul împotriva cuvîntului însuși. Căci cuvîntul sau este o silabă, sau se compune din silabe. Dar, în ambele cazuri, cuvîntul este implicat în dificultățile în legătură cu silaba. Dar, totuși, ca să nu părem că ne aflăm în încurcă- 132
tură neputînd aduce noi critici, trebuie să mai spunem ceva împotriva gramaticilor și în acest punct. Căci atunci cînd ei denumesc anume lucruri „părți ale vorbirii" — cum ar fi, bunăoară, substantivul, verbul, articolul și celelalte — de unde provin aceste denumiri? Căci ei desemnează acestea astfel sau fiind ele întregul vorbirii, sau fiind părți ale ei, întrucît nici vorbirea nu poate fi concepută ca un întreg, nici acestea ca părțile sale < . . . > [57]. Să luăm exemple care se raportează la ipoteza acestora, ca să 133
nu ne îndepărtăm de teoremele gramaticii. Să presupunem, astfel, că întregul acestui vers este „o expresie" (Homer, *Iliada*, I, 1):

„Mînia cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile"...

Părțile ei sînt următoarele: „mînia" e stabilit ca nume comun, „cîntă" e verbul la imperativ, iar „zeiță" este iarăși nume comun feminin, „Peleianul" este nume patronimic, apoi „Ahile" este nume propriu. Deci sau 134
este vorbirea altceva decît părțile ei și părțile ei sînt altceva decît vorbire, sau este luată vorbirea drept aglomerarea părților. Dar, dacă vorbirea este altceva decît părțile ei, este evident că, dacă se suprimă părțile din care se compune vorbirea, se desființează și vorbirea. Este deci departe de a rămîne dacă se suprimă toate părțile lui versul pe care l-am citat, așa cum și dacă suprimăm una din părțile lui, ca spre exemplu „mînia" sau „cîntă", nu va mai fi versul vers. Dar, dacă se concepe vorbirea ca 135
aglomerarea părților vorbirii, prin faptul că aglomerarea n-ar fi nimic altceva decît lucrurile aglomerate, așa cum distanța n-ar fi nimic altceva decît lucrurile distanțate, vorbirea ale cărei părți vor fi concepute nu va mai exista. Neexistînd deci vorbirea în întregul ei, nu vor exista nici părți ale acesteia. Deci, așa cum dacă nu există stîngul nu există nici dreptul, la fel și dacă nu există vorbirea întreagă nu vor exista nici părțile ei. În general, dacă ei (gramaticii) vor considera întreaga vorbire 136
ca aglomerarea părților vorbirii, atunci vor trage concluzia că părțile

[57] Mette presupune aci o lacună. Man propune completarea ei în modul următor: [nu vor exista nici vorbire, nici părțile ei].

vorbirii ar fi părți unele ale celorlalte. Căci, dacă pe lîngă acestea nu există nici un întreg ale cărui părți ar fi ele, ele vor fi părți unele ale altora. Dar
137 să considerăm acest lucru cît este de străin de o dreaptă judecată. Căci părțile sînt — fără doar și poate — incluse în întregurile ale căror părți se spune că sînt ele, fiecare ocupînd propriul său loc, astfel încît ele nu se cuprind unele în altele. Bunăoară, mîinile sînt părți ale omului, degetele părți ale mîinilor și unghiile părți ale degetelor. De aceea, în om sînt incluse mîinile, în mîini degetele și în degete unghiile, și nu este completată mîna dreaptă de mîna stîngă, și nici degetul arătător nu comple-
138 tează degetul mare, nici mai departe — capul nu completează picioarele, iar picioarele pieptul. Urmează, de aci, că nu trebuie spus că părțile vorbirii sînt părți unele ale altora, din moment ce ele vor avea nevoie de altele pentru a fi cuprinse (într-un tot); astfel „mînia" are nevoie de „cîntă", are nevoie de „zeiță", căci, pe scurt toate ar fi în toate ceea ce este imposibil. Deci, întrucît părțile vorbirii nu pot fi părți unele ale altora, din cauza absurdității acestui lucru, și — apoi — întrucît nu poate fi descoperit un lucru pe lîngă părțile lui despre care să fim în situația de a afirma că îi aparțin, rămîne doar să spunem că nu există nici o parte a vorbirii. Din această cauză, nu există nici vorbire.
139 Trebuie făcută și următoarea inducție: dacă cuvîntul „mînia" este parte a versului (Homer, *Iliada*, I, 1), el este parte fie a întregului vers sau a părții „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile". Dar, dacă este parte a întregului vers, deoarece întregul vers este gîndit — inclusiv cuvîntul „mînie" —, atunci cuvîntul „mînia" va fi parte care se împlinește pe sine și din această cauză va fi mai mare și mai mică decît sine; și anume: mai mare decît sine, în măsura în care se împlinește pe sine — căci lucrul care este împlinit de alt lucru este mai mare decît alt lucru care îl împlinește —, dar e și mai mic decît sine, în măsura în care se împlinește pe sine. Căci lucrul care împlinește pe altul este mai mic decît lucrul împlinit. Acestea însă nu sînt cu totul convingătoare. Deci cuvîntul „mînia" nu
140 este parte a întregului vers. Dar, desigur, nu e nici parte a ceea ce rămîne din vers, anume „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile". Căci mai întîi partea este cuprinsă în lucrul a cărui parte este, iar cuvîntul „mînia" nu este cuprins în cuvintele „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile", încît nu poate fi parte a acestora. Apoi, nici cuvintele „cîntă zeiță a Peleianului Ahile" n-au nevoie de complinire. Căci este o exprimare întreagă în sine. Dar întreaga rostire — înțeleg prin aceasta versul — nu este „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile". Astfel, „mînia" nu este nici o parte a ceea ce rămîne. Iar dacă cuvîntul „mînia" nu este parte nici a întregului vers, nici a părții rămase (după eliminarea cuvîntului „mînia"), și în afară de aceste două posibilități nu există o alta, urmează că „mînia" nu este nici o parte de vorbire.
141 Acestea sînt obiecțiile care trebuie făcute împotriva părților vorbirii (sau ale exprimării) în general. Iar dacă trecem la teoriile tehnice ale gramaticilor, privite în mod particular, teorii privind lucrurile de care ne ocupăm, vom găsi multă vorbărie goală. Și aceasta se poate constata fără să parcurgem întreaga materie a gramaticii — căci este simplă flecăreală și sporovăială de babe —, ci, mai degrabă, se cuvine să facem ceea ce fac

negustorii de vinuri; cum aceştia, gustînd o cantitate mică, judecă întreg vinul care a fost transportat, aşa şi noi, cînd am avut de-a face cu o singură parte a vorbirii — bunăoară numele —, din tratarea acestei părţi vom rămîne cu o privire generală asupra valorii celor susţinute de gramatici cu privire la celelalte părţi.

Despre nume

Cînd — bunăoară — dintre nume unele sînt, în mod natural, masculine, 142
altele feminine şi altele neutre, iar unele sînt la numărul singular, altele
la dual şi altele la plural, iar la acestea gramaticii mai adaugă toate cele-
lalte distincţii ale lor, să cercetăm ce înseamnă denumirea de „în mod
natural". Căci, în adevăr, aşa cum primii care au pronunţat substantivele 143
au exprimat sunetul lor „natural", cum ar fi strigătul provocat de durere
şi exclamaţie pe care îl trezeşte plăcerea sau mirarea, la fel — spun gra-
maticii — unele substantive există prin natură în felul acesta şi altele
în acela. Altminteri ar însemna ca fiecare din acestea — în momentul
de faţă — să ne impresioneze în mod natural ca fiind masculin, chiar
dacă noi nu-l socotim că e masculin, şi — pe de altă parte — ar însemna
să indice că este feminin, chiar dacă nu vrem. Dar cea dintîi afirmaţie ei 144
n-o vor face. Căci în ce fel va putea decide stupiditatea gramaticilor că
denumirile se datorează naturii sau convenţiei sau că unele se datorează
uneia şi altele celeilalte? Şi ne gîndim că nici aceia care au atins o culme
în cunoaşterea naturii nu pot uşor să hotărască în această materie, din
cauza valorii egale a argumentelor [58], de ambele părţi. De altfel se opune 145
un argument puternic la aceasta, despre care se spune că gramaticii nu
vor putea să-l doboare printr-un alt argument imaginat de ei, chiar dacă
ar fi să folosească o catapultă [59]. Căci, dacă denumirile s-ar datora naturii
şi n-ar desemna lucrul individual prin convenţie, ar trebui ca toţi oamenii
să înţeleagă toate limbile, deci grecii să înţeleagă pe barbari, barbarii
pe greci şi barbarii pe barbari [60]. Dar lucrul acesta nu se întîmplă. Deci
numele nu semnifică prin natura lor lucrurile. Încît gramaticii nu vor
putea spune aceasta. Dar, cînd, pentru a dovedi că fiecare nume este în 146
mod natural masculin sau feminin sau neutru, ei spun că unele lucruri
sînt de cutare fel, altele de cutare, trebuie să ştie să-şi frece mai potolit
zgarda pe care o au (spre a nu se răni la gît). Iarăşi vom spune şi aci 147
că ceea ce ne impresionează prin natură impresionează şi pe toţi ceilalţi
la fel [61] şi nu pe unii într-un fel, pe alţii într-un fel contrar. Bunăoară
focul încălzeşte prin natura sa pe indivizii atît barbari, cît şi greci — şi
pe cei pricepuţi şi pe cei fără experienţă şi el nu poate încălzi pe greci

---

[58] Termenul tradus e ἰσοθενία.

[59] Termenul tradus e κατατέλτης „catapultă", maşină de lansat pietre sau proiectile cu ajutorul unei coarde întinse.

[60] Βάρβαροι, „barbarii", cuprind pe toţi străinii, fără nuanţă peiorativă, toţi cei ce nu sînt eleni, greci.

[61] În teoria modurilor de îndoială (*P.H.*, I 36 sqq) Sextus Empiricus era de altă părere.

şi răcori pe barbari. Iar zăpada prin natura sa răceşte şi nu poate răci pe unii şi încălzi pe alţii. Astfel încît ceea ce impresionează prin natura
148 sa impresionează la fel pe toţi cei ce au simţurile intacte. Aceleaşi denumiri nu au pentru toţi acelaşi gen, ci pentru unii sînt masculine, pentru alţii feminine şi pentru alţii neutre. Bunăoară, atenienii pronunţă cuvîntul „stámnos" (borcan) ca feminin, peloponezienii îl pronunţă ca masculin. Unii pronunţă cuvîntul „he thólos" (rotundă) cu articolul feminin, alţii „ho thólos" cu articolul masculin; din această cauză, gramaticii nu spun
149 că unii sau alţii greşesc. Căci fiecare se foloseşte de cuvînt aşa cum s-a statornicit obiceiul. Şi chiar aceleaşi persoane pronunţă în mod deosebit aceleaşi cuvinte, o dată cu articolul masculin, altă dată cu femininul, spunînd şi ho limos şi he limós. Deci nu prin natura lor unele din acestea
150 sînt masculine şi altele feminine, ci prin întrebuinţarea convenţională cutare de un fel, cutare de alt fel. Căci, dacă denumirile ar fi prin natura lor unele masculine, altele feminine, ar trebui ca naturile masculine să fie denumite cu nume masculine, cele feminine cu nume feminine, iar natu-
151 rile care nu sînt nici masculine, nici feminine cu neutre. Totuşi lucrul acesta nu se întîmplă, ci naturile masculine (uneori) le denumim cu feminine, femininele cu masculine, iar cele care nu sînt nici masculine, nici feminine, fie cu masculine, fie cu neutre. Bunăoară, se spune cerb, vultur, ţînţar, cărăbuş, scorpion, şoarece cu formă masculină, chiar şi pentru feminin [62] şi iarăşi se spune rîndunică, broască ţestoasă, cioară, lăcustă şoarecele cu botul subţire (*mus araneus*), muscă şi pentru mascul prin
152 natură şi pentru femelă. La fel se spune canapea pentru lucrul care nu are nici natura masculină, nici feminină şi se spune stîlp la masculin pentru ceva care e de gen neutru. Deci, dacă nu există numai prin natură masculin şi feminin, mă întreb cum va putea gramaticul să combată pe cel care spune: rîndunelul şi vultura. Căci sau (va spune gramaticul) că numele de rîndunică este prin natura sa feminin, în vreme ce omul acela îl sileşte să devină masculin prin articol, sau altminteri, prin obiceiul comun — fiind cuvîntul stabilit ca feminin şi nu ca masculin. Dar,
153 dacă cuvîntul e stabilit ca feminin prin natura sa, deoarece noi am stabilit că nici un cuvînt nu e feminin prin natură, este indiferent, în ceea ce priveşte acest caz, dacă cuvîntul este exprimat într-un fel sau altul. Dar, dacă cuvîntul după deprinderea comună este statornicit ca masculin, în loc de feminin, criteriul vorbirii corecte sau incorecte nu va fi o teorie tehnică şi gramaticală, ci numai conservarea neştiinţifică şi simplă a unui obicei.

154 Aceleaşi argumente trebuie să le folosim împotriva numelor la singular şi la plural. Cetatea unică care este *Athenai* [63] este denumită printr-un plural, la fel şi *Plataiai*; apoi, se spune Theba la singular şi *Thebai* la plural, iarăşi Mycene şi *Mycenai*. Vom vorbi mai cu grijă despre aceste anomalii, pe măsură ce vom înainta în cercetarea noastră.

---

[62] În limba greacă unele denumiri de animal sînt aceleaşi pentru mascul şi femelă, diferenţîndu-se numai prin articolul pus înainte: ὁ βοῦς e „boul", ἡ βοῦς e „vacă".

[63] Să ne gîndim la denumirile Bucureşti, Ploieşti etc., care sînt plurale, ca Athenai, Plataiai, Thebai, Mycenai în greceşte.

Deocamdată, deoarece am examinat — pe calea unor exemple — precizia celor afirmate de gramatici în această ordine de idei, urmează să studiem, înainte de a trece la alt subiect următorul punct, vreau să spun ce consi- 155
deră ei vorbire sau părți ale vorbirii.

Despre vorbire și părțile vorbirii

Gramaticii numesc vorbire și părți ale vorbirii fie însuși sunetul corporal, fie exprimabilul incorporal, diferit de primul. Ei nu vor afirma că e sunetul. Atunci cînd se emite sunetul, toți oamenii îl aud: grecii și străinii, profanii și cei culți, dar vorbirea și părțile ei le înțeleg numai grecii și cei ce au experiența vorbirii. Prin urmare, nu sunetul este vorbirea și părțile vorbirii. Nu vor spune nici că este exprimabilul incorporal. 156
Cum ar mai exista ceva asemănător incorporal pe lîngă corp și vid, cînd există o mare și nesfîrșită dispută între filozofi cu privire la el? Căci, dacă se mișcă, e corporal. În adevăr, ceea ce se mișcă este corp. Iar dacă se află în repaus, admițind corpurile care se mișcă în el — fără a opune rezistență —, el va fi vidul. Căci e propriu vidului de a nu opune rezistență, iar dacă se ciocnește de corpurile care se mișcă în el este corp, întrucît este o particularitate a corpului de a opune rezistență altor corpuri.
Altfel argumentat, cel ce afirmă că există un exprimabil incorporal, spune 157
aceasta mulțumindu-se numai cu enunțarea sau — altminteri — aduce o dovadă. Dar, dacă se mulțumește numai cu enunțarea, va fi redus la tăcere de o enunțare contrarie.
Recurgînd însă la demonstrație, deoarece el trebuie să facă acest lucru prin prezentarea de premise necontestate, iar premisele sînt exprimabile, va fi nedemn de încredere întrucît acceptă din capul locului ceea ce trebuie demonstrat. Și, pentru acest motiv, dacă nici sunetul glasului nu este 158
vorbirea și dacă nici lucrul semnificat de aceasta nu este exprimabil incorporal, iar pe lîngă aceasta nu se poate gîndi nimic altceva, nu există nici ceva care să fie vorbirea. Dar deocamdată să admitem că există și părțile ei, care gramaticii doresc să existe. Dar să ne spună cum divid vorbirea în părți.

Despre diviziune

Deoarece diviziunea versurilor [64] se întîmplă să consiste mai ales în două 159
elemente cele mai necesare, adică în scandare — aceasta este împărțirea pe picioare — și în diviziunea pe părți ale vorbirii [65], ar urma, dacă voim să-i contrazicem perfect, să atace ambele împărțiri, anume și metoda scandării, respingînd toate picioarele scandării ca inexistente, și de asemenea felul împărțirii părților de vorbire, prin aceea că vom arăta impo-

[64] ‹ἐμ›μέτρων completat de Kayser.
[65] Împărțirea versurilor pe picioare nu corespunde cu împărțirea pe cuvinte: μῆνιν ἄ|ειδε θε|ά etc.

160 sibilitatea diviziunii. Dar, întrucît în tratatul nostru *Împotriva muzicienilor* discutăm în mod special „picioarele" (*M.*, VII 60—67), pentru a nu anticipa cele ce vom spune împotriva acelora, vom rezerva această problemă pentru momentul oportun, considerînd acum problema diviziunii părților vorbirii.

161 Cel ce divide un vers scade unele cuvinte, iar pe altele le sporește. Astfel — bunăoară — separă, dacă e cazul, cuvîntul „mînie" (Homer, *Iliada*, I, 1) de restul versului, apoi cuvîntul „cîntă" și mai departe celelalte părți, dar adaugă la cele pronunțate prin contopire, ca spre exemplu „sîng(e) — aruncînd" (Homer, *Iliada*, XV, 11), unde se adaugă, căci expresia completă ar fi „sînge aruncînd", și mai departe „merse făr'de vorbă" (Homer, *Iliada*, I, 34), unde se adaugă *ă*, căci completat ar fi astfel „merse fără vorbă". Totuși, întrucît nimic nu se poate separa de altceva și nici nu se poate adăuga prin natură la altceva, urmează că diviziunea gramaticală este cu neputință.

Despre suprimare

162 Că nimic nu poate fi scăzut de undeva sau adăugat la ceva, îi putem încredința în modul următor: căci se scoate ceva din altceva, se scoate sau întregul din întreg, sau partea din parte, sau întregul din parte, sau partea din întreg [66]. Firește că întregul nu se scoate din întreg. Căci existînd un singur vers, dacă se scoate întregul, se suprimă versul însuși. Și la fel, dacă mai rămîne versul din care ceva s-a suprimat, înseamnă că nu a avut loc în totalitate scăderea. Căci ar mai fi, oare, posibil să rămînă întregul, dacă s-a scăzut ceva din el? Iar dacă nu rămîne versul, atunci este evident că din ceea ce nu este nu se poate iarăși scoate nimic. Astfel

163 încît nu se poate scădea întregul din întreg. Dar nici întregul nu se poate scoate din o parte. Căci în parte nu este cuprins întregul, ca spre exemplu în „mînie" nu este cuprins „mînia [67] cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile". Lucrul scăzut trebuie să fie cuprins în lucrul care admite scăderea. Rămîne deci să se scoată sau partea din întreg, sau partea din parte. Dar cazurile acestea sînt fără soluție. Căci dacă se scade „mînia" din întregul vers, atunci se scade și din ea însăși. Întregul vers este conceput ca incluzînd-o. Altă demonstrație: dacă se scade din întreg, întregul vers fiind „mînia cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile", atunci trebuie să se micșoreze și „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile", și să nu rămînă neschimbat, întrucît

164 tot ce comportă o scădere nu rămîne în aceeași situație. Ar trebui ca însăși „mînia", care e scăzută din întregul vers, să fi extras ceva din fiecare parte a întregului, ceea ce iarăși e eronat. Dar dacă nu se poate separa întregul vers din vers, nu se va putea despărți nici o parte din vers din o parte, nici întregul din o parte, nici partea din întreg, și pe lîngă acestea nu e posibilă nici o altă operație, urmează că gramaticul nu poate face vreo împărțire.

---

[66] Tetralemă.

[67] Adăugat de Heintz.

Despre adăugare

Dar chiar în frazele care cuprind eliziuni nu va exista adăugare. Și acest 165
lucru se va lămuri dacă raționamentul consideră nu silabe și litere, a
căror adăugare o întrebuințează îndeosebi gramaticii în diviziunile lor,
ci dacă pornește de la expresii întregi. Iar dacă ni se dă fragmentul de
vers „cîntă, zeiță, a Peleianului Ahile" — să luăm pentru moment acest
fragment de vers și să-i adăugăm „mînia", pentru ca din ele două să
ia naștere un vers hexametru —, vom cerceta cui i se face adăugarea.
Căci se adaugă sau cuvîntul „mînia" lui însuși, sau fragmentului de vers 166
care exista mai înainte, sau versului hexametru alcătuit de ele două [68].
Mai întîi „mînia" nu se poate adăuga ei însăși. Căci, întrucît nu este alta
decît ea însăși și nu se dublează pe sine, nu se va putea spune că se adaugă
sieși. Dar cum e posibil să se adauge la fragmentul de vers preexistent?
Căci, dacă se adaugă la întregul său, egalizîndu-se cu partea cealaltă
de vers, va deveni jumătate de vers, — iar de aci va urma că se va spune 167
că partea mare de vers este mică, egalizîndu-se cu partea cea scurtă
compusă din „mînia", iar partea scurtă va deveni mare, extinzîndu-se
de partea cealaltă a fragmentului de vers mai mare, dacă, în adevăr,
cuvîntul „mînia" s-ar adăuga la întregul fragment de vers de care am
vorbit. Dacă însă (adaosul se face) unei părți a lui [69], ca spre exemplu
lui „cîntă", și deci este sporit numai „cîntă", dar întregul (nu se aug-
mentează) [70], atunci nu va forma un vers. Rămîne deci să afirmăm că
„mînia" se adaugă unei combinații alcătuite din două lucruri — din
„mînie" însăși și din fragmentul de vers care ne-a fost înfățișat mai
înainte. Ceea ce e cu totul neconvingător. Căci lucrul care primește un 168
adaos preexistă lucrului adăugat și — fără îndoială — lucrul născut din
adăugare nu preexistă adaosului. Așadar, cuvîntul „mînia" nu se adaugă
la versul hexametru care se formează din adăugarea lui. Căci atunci cînd
are loc adăugarea, nu există încă hexametru, iar cînd există hexametru,
nu mai are loc adăugarea. Totuși, ceea ce ne-am propus să dovedim am
realizat: întrucît nu există nici adăugare, nici suprimare, metoda divi-
ziunii arătată mai sus a fost desființată. Dar iarăși, gîndindu-ne la precizia
gramaticilor în afirmarea acestor lucruri, să punem la încercare și capa-
citatea lor de a scrie corect.

Despre ortografie

Gramaticii spun că ortografia consistă în trei feluri: în cantitate, în
calitate și în diviziune. Deci în cantitate, atunci cînd cercetăm dacă la
dative trebuie adăugat *i* și dacă în cuvintele „euchalinon" și „euodinas" [71] 169
trebuie scris numai cu *i* sau cu *ei*. În calitate, atunci cînd cercetăm dacă

[68] Trilemă.
[69] Adăugat de Man.
[70] Adăugat de Man.
[71] Dativul singular în greacă se termină cu *i*, care e subscris la temele în *-a-* și *-o-* și nu se pronunță, încît scrierea lui este discutată.

cuvintele „zbor" sau „Smyrna" trebuie scrise cu *z* sau cu *s*. În diviziune, atunci cînd sîntem în nedumerire cu privire la cuvîntul „obeimos", și anume dacă este *b* începutul silabei a doua, ori sfîrșitul silabei anterioare.
170 Apoi cu privire la numele Aristion : unde trebuie pusă litera *s*. De asemenea, pentru a nu prezenta acestora dificultăți și mai mari, o tehnicitate de soiul acesta pare a fi nefolositoare, mai întîi din cauza dezacordului care domnește în această privință, iar apoi dacă privim înșeși rezultatele. Din cauza acestui dezacord cunoscătorii acestei arte se vor contrazice mereu între ei, unii pretinzînd că trebuie scris într-un fel, alții în
171 alt fel. De aceea trebuie să le punem întrebări în modul următor : dacă știința ortografiei este folositoare vieții, atunci se cere ca noi, deoarece disputa cu privire la aceasta este nelimpezită, să împiedicăm pe fiecare dintre gramatici a fi în contradicție cu ceea ce trebuie să scriem. Dar nici
172 fiecare din noi sau fiecare dintre ei nu sîntem împiedicați, ci toți ajungem la o înțelegere cu privire la adaos, ca și cum am porni de la o oarecare rutină consimțită de toți — și nu de la acea tehnologie-rutină potrivit căreia toți acceptă literele care trebuie luate în mod necesar pentru a indica numele respectiv — atît gramaticii, cît și cei negramatici ; cu privire la cele ce nu sînt necesare ei, rămînem indiferenți. Deci urmează că expunerea privitoare la ortografie, pe care o fac gramaticii, nu este
173 de folos. Iată, așadar, cum se înfățișează combaterea bazată pe dezacord. Este limpede și aceea care pornește de la rezultatul obținut. Căci nu sîntem vătămați cu nimic, dacă scriem cazul dativ cu *i* sau fără și dacă scriem „sbor" și „Smyrna" cu *s* sau cu *z*. Iar cu privire la numele Aristion, dacă legăm pe *s* de silaba precedentă sau dacă-l unim cu silaba următoare.
174 Căci, dacă prin faptul că se scrie cu *s* și nu cu *z* cuvîntul „smilion" va însemna nu „cuțit", ci „seceră" și, prin faptul că la Aristion litera *s* este socotită într-un fel și nu într-altul, sau, numele Aristion (cel care dejunează), așa cum spune unul dintre glumeți, devine Deipnion (cel care cinează), se cade să nu fim indiferenți. Așa stînd lucrurile cu scrisul, cuvîntul „zbor" este „zbor" fie că începe cu *s* sau cu *z*, iar Aristion este totdeauna Aristion fie că îl legăm pe *s* la *i* precedent sau la *t* care urmează. Și atunci ce nevoie este de vorbele prostești nesfîrșite rostite de gramatici ?
175 După ce am parcurs într-o formă sumară problemele despre ortografie, să vedem acum, pentru a împlini combaterea împotriva părții tehnice a lor, dacă posedă sau nu o metodă sistematică pentru a ajunge la elenism.

Dacă există o știință cu privire la elenism

176 Este limpede din capul locului că trebuie să păzim cu oarecare grijă puritatea vorbirii. Căci cel care de fiecare dată întrebuințează barbarisme și solecisme, este luat în derîdere ca incult, iar cel ce întrebuințează numai elenisme este capabil să prezinte clar și cu precizie ceea ce gîndește. Dar

există două feluri distincte ale elenismului : cel care este despărțit de uzul nostru comun și pare a progresa după analogia gramaticală și cel care procedează în conformitate cu deprinderea fiecăruia dintre eleni, după transformarea și observarea vorbirii în conversația obișnuită. Spre exemplu, 177
cel care formînd cazurile oblice [72] de la cazul direct Zeus formează Zeós, Zei, Zéa, acela construiește declinarea în acord cu prima formă a elenismului, dar cel ce rostește pur și simplu Zenós, Zeni, Zena urmează a doua, mai obișnuită pentru noi. Și, existînd două feluri de elenisme, este foarte util a-l întrebuința pe cel de al doilea pentru motivele arătate, pe cînd cel dintîi nu e de nici un folos, pentru cauzele pe care le voi înfățișa mai jos. Căci, așa cum într-o cetate în care circulă o oarecare monedă, 178
internă, cel care o acceptă poate cu ajutorul ei să se ocupe de afacerile sale în acea cetate, fără nici o piedică, pe cînd cel care nu acceptă această monedă, ci își bate monedă nouă — proprie lui — și vrea să-i dea valoare legală, face zadarnic acest lucru, tot astfel și în viață, cine nu dorește să accepte, ca și în cazul monedei, limba statornicită de obicei în viața de toate zilele, ci vrea să-și croiască o limbă particulară sieși este aproape de om nebun. De aceea, ‹ dacă › [73] gramaticii promit să ne transmită o 179
artă oarecare denumită „analogie", prin care ei ne silesc să vorbim între noi în conformitate cu acel elenism (de care vorbim), trebuie arătat că această artă este fără temei și că oamenii care vor să vorbească corect trebuie să-și îndrepte atenția la observarea nemeșteșugită și simplă a felului obișnuit de a vorbi, în timpul vieții, comun celor mulți.

Prin urmare, dacă există o artă cu privire la elenism, sau are principii 180
pe care se sprijină, sau nu are. Dar gramaticii n-ar spune că arta lor nu are principii de bază. Căci orice artă trebuie să pornească de la un principiu. Iar dacă are principii, le are fie tehnice, fie netehnice. Dar dacă are principii tehnice, acestea sînt formate fie cu totul prin ele însele sau datorită vreunei alte arte, și aceasta iarăși datorită unei a treia, și a treia datorită unei a patra, și așa mai departe, la infinit, astfel încît, știința fiind fără început, ea nici nu va exista. Iar dacă principiile sînt 181
fără știință, atunci se vor descoperi altele pe lîngă cele obișnuite. În adevăr, obiceiul devine atunci criteriu pentru ceea ce este elenism și ceea ce nu este, și nu vreo altă artă cu privire la elenism. Astfel argumentat, deoarece 182
dintre arte unele sînt cu adevărat arte, cum ar fi — bunăoară — sculptura și pictura, iar altele sînt arte prin promisiunile pe care le fac și nu în toate privințele și cu adevărat, cum este știința astrologiei [74] și cea cu privire la sacrificii, ca să înțelegem dacă arta cu privire la elenism este o promisiune numai sau o capacitate bine fundată, va trebui să avem un criteriu pentru a o supune la probă. În adevăr, mai departe, acest 183
criteriu, iarăși, este sau ceva tehnic și cu privire la elenism — deoarece

---

[72] Cazuri oblice : genitivul, dativul, acuzativul ; caz direct este nominativul.

[73] Completat de Fabricius.

[74] Pe greceşte Χαλδαϊκή (sc. τέχνη).

trebuie probat dacă arta care judecă [75] cu privire la elenism judecă bine întemeiat —, sau este non-tehnică. Dar criteriul cu privire la elenism nu va putea fi tehnic, din cauza regresiunii la infinit de care am vorbit mai înainte. Dacă ar fi considerat criteriul ca non-tehnic, nu vom găsi vreun altul decît obiceiul comun. Deci obiceiul comun care judecă arta elenismului însuşi nu va avea nevoie de artă.

184 Dacă însă nu este altfel cu putinţă a vorbi greceşte bine decît învăţînd bine greceşte de la arta gramaticii, sau este un lucru evident şi văzut de la sine, sau este neclar [76]. Dar evident nu este, deoarece, în caz contrar, toată lumea ar fi de acord cu privire la aceasta, cum este şi cu privire la
185 celelalte. Şi, de altfel, pentru perceperea unui lucru evident nu este nevoie de nici o ştiinţă, ca şi pentru vederea unui alt lucru sau gustarea unui lucru dulce, ori simţirea prin atingere a unui lucru cald. Pentru a vorbi
186 greceşte bine, după gramatici, este nevoie de o metodă oarecare şi de artă. De aceea, a vorbi greceşte bine nu este evident. Iar dacă este un lucru obscur, iarăşi, deoarece non-evidentul se cunoaşte prin altceva, trebuie sau să ne călăuzim după vreun criteriu natural, din care să se recunoască ce este elenic şi ce neelenic, sau trebuie să recurgem la obiceiul de a vorbi al unui om care se ridică deasupra tuturor în felul cum elenizează pentru comprehensiunea elenismului, sau trebuie să recurgem la obiceiul tuturor [77].

187 Dar nu posedăm nici un criteriu natural pentru a cunoaşte ce este elenism şi ceea ce nu este. Căci în timp ce locuitorul din Atica spune „sărutul" ca fiind elenic, iar locuitorul din Peloponez pronunţă „săruta" [78] ca fiind corect, pe cînd unul numeşte „bărdaca", iar altul „bîrdacul" [79], gramaticul nu are de la sine nici un criteriu demn de crezare că trebuie spus într-un fel şi nu într-altfel, în afară de obiceiul fiecăruia, care nu e nici tehnic, nici natural.

188 Dacă însă gramaticii afirmă că trebuie urmat obiceiul unei anumite persoane, ei vor spune acest lucru făcînd o afirmaţie verbală sau recurgînd la demonstraţii metodice [80]. Dacă ei fac o afirmaţie pur verbală, vom putea să le opunem o altă afirmaţie verbală, anume că trebuie urmate mai curînd obiceiurile celor mulţi decît al unuia singur. Iar dacă vor încerca să dovedească metodic că omul acesta vorbeşte greceşte bine, atunci vor fi siliţi să spună că este criteriul elenismului metoda prin care s-a demonstrat că această persoană vorbeşte greceşte bine, şi nu această persoană.

189 Deci rămîne să dăm atenţie obiceiului tuturor. Dacă lucrurile se petrec aşa, atunci nu e nevoie de analogie, ci de observarea modului cum vorbesc cei mulţi şi de ceea ce aceştia acceptă ca elenic sau resping ca nefiind astfel. Elenicul este sau prin natură, sau prin convenţie [81]. Dar el nu

---

[75] Cuvîntul criteriu, κριτήριον pe greceşte, vine de la rădăcina verbului κρίνω, care înseamnă „a despărţi", „a alege ce e mai bun, prin despărţirea de ceea ce e rău", în fine „a decide", „a judeca". Astfel κριτήριον înseamnă „mijloc" sau „semn" prin care apreciem, spre exemplu, ceea ce e adevărat de ceea ce e fals.

[76] Dilemă.

[77] Dilemă.

[78]/[79] Traducerile noastre sînt încercări de adaptare a cuvintelor greceşti la limba română.

[80] Dilemă.

[81] Dilemă.

există prin natură, deoarece nu același lucru a apărut vreodată unora ca 190
fiind elenic, altora ca nefiind elenic. Dar, dacă elenicul în vorbire există
prin convenție și prin lege omenească, omul cel mai priceput și mai
exercitat în deprinderea comună, acesta va ști să vorbească grecește bine
și nu cel ce cunoaște analogia. Dar se poate dovedi și altfel că nu avem
nevoie de gramatică pentru a vorbi grecește bine. Căci în relațiile familiare 191
poporul de rînd sau se va opune cu privire la unele cuvinte, sau nu se
va opune [82]. Iar dacă se va opune, pe dată ne va și corecta, astfel încît
poporul de rînd posedă elenismul din cele pe care le-au stabilit deprinderile
vieții și nu de la gramatici. Dar, dacă aceștia primesc fără supărare cele 192
spuse și se învoiesc că aceste păreri sînt limpezi și bine întemeiate, atunci
și noi ne vom alătura acestora. Vorbirea tuturor oamenilor sau a majorității lor se conformează acestei analogii. Dar nici toți, nici majoritatea,
nici mulți nu procedează astfel. Căci abia sînt de descoperit doi sau trei
de felul acestora, pe cînd cei mai mulți nu cunosc analogia. Prin urmare, 193
deoarece este necesar să urmăm obiceiul celor mulți și nu obiceiul a doi
inși, trebuie afirmat că ceea ce folosește elenismului este observarea obiceiului comun și nu analogia. Deci aproape în toate lucrurile care folosesc
vieții măsura cea mai valabilă este de a nu fi o piedică la întrebuințările
lor. De aceea, dacă elenismul a fost acceptat mai cu seamă pentru două 194
motive care au preferință pentru transmitere, anume limpezimea sa și
prezentarea plăcută a lucrurilor descrise — și ca urmare a însușirilor
acestora și venind să se unească din afară cu acestea s-au întrebuințat
vorbirea metaforică, emfatică și ceilalți tropi și moduri ale vorbirii —,
noi vom cerceta prin ce sînt asigurate mai bine aceste două calități :
oare prin deprinderea comună sau prin analogie, ca și noi să ne alăturăm
lucrului acestuia. Noi vedem că lucrul acesta se întîmplă mai curînd 195
datorită deprinderii comune decît datorită analogiei. Trebuie deci s-o
întrebuințăm pe aceea și nu aceasta. Căci dacă considerăm cazul nominativ Zeus, vom construi cazurile oblice Zenos, Zeni, Zena ; iar de la nominativul kyon (cîine), vom deriva kyonos, kyoni, kyona [83], care sînt
< nu numai > [84] clare, dar ele par celor mulți ca fără de obiecții posibile.
Acestea sînt forme ale deprinderii comune. Dar ca să derivăm de la nominativul Zeus cazurile oblice Zeos, Zeí, Zéa și de la kýon (cîine) cazurile
kýōnos, kýōni, kýōna sau de la genetivul kynós să pretindem că există
un nominativ kȳs, iar în cazul formelor verbale a spune pherēsō și blep-
tēsō după forma poiēsō și thelēsō, pare a fi nu numai obscur, dar și vrednic
de rîs și vrednic de împotrivirea noastră. Și aceste forme se datorează 196
analogiei. Deci, așa cum spuneam, nu trebuie să recurgem la aceasta,
ci să ne întemeiem pe deprinderea comună. Niciodată nu vor putea să
răstoarne argumentul, fie că vor, fie că nu, ci vor fi siliți să se întemeieze
pe obicei și să dea uitării analogia. Să cercetăm acum ce spun aceștia —
prin metoda întoarcerii propriului argument împotriva lor. Căci, dacă se 197

[82] Dilemă.
[83] Aci a trebuit să păstrăm cuvintele grecești, întrucît nu putem găsi exemple analoge în românește.
[84] Adăugat de Man.

cercetează cum trebuie să spunem : chrēsthai sau chrāsthai [85], ei ne răspund că chrāsthai, iar cerîndu-li-se motivarea ei răspund că lucrurile stau în mod analog cu chrēsis și ktēsis. După cum spunem ktasthai și nu ktesthai, tot așa vom spune chrasthai și niciodată chresthai. Dar
198 dacă cineva, ținînd-se de argumentarea lor, i-ar întreba în ce fel cunoaștem că acest cuvînt ktāsthai este corect spus și pornind de la ce formă dovedim că chrāsthai e forma corectă? Ei vor răspunde că forma aceasta se folosește în mod obișnuit. Dar, spunînd acest lucru, ei vor recunoaște că trebuie adoptat criteriul obiceiului, iar nu acel al analogiei. Căci dacă
199 trebuie să spunem chrāsthai, fiindcă ktāsthai este forma obișnuită, trebuie să părăsim arta analogiei și să recurgem la deprinderea comună, de care depinde și analogia. În adevăr, analogia este așezarea unul lîngă altul a multor cuvinte asemănătoare, iar aceste cuvinte provin din vorbirea obișnuită, astfel încît substanța analogiei derivă din vorbirea obișnuită.
200 Acest lucru fiind astfel, demonstrația trebuie să fie în felul următor : sau apreciați obiceiul ca demn de crezare pentru a stabili ce înseamnă elenismul, sau îl respingeți [86]. Admițîndu-l, chiar de aci rezultă problema de rezolvat și nu mai e nevoie de analogie. Dar, dacă îl respingeți, deoarece din el și analogia își derivă substanța, respingeți și analogia. Și iarăși, este absurd ca același lucru să fie acceptat ca demn de crezare și să fie
201 respins ca nedemn de crezare. Dar gramaticii, în dorința lor de a respinge deprinderea comună ca nefiind vrednică de crezare, pentru ca — apoi — s-o încuviințeze ca vrednică de crezare, fac același lucru și demn și nedemn de crezare. Căci pentru a dovedi că nu trebuie stat de vorbă potrivit deprinderii comune, ei introduc analogia. Dar analogia nu are valabili-
202 tate, dacă nu are obiceiul care s-o întărească. Deci gramaticii, eliminînd obiceiul prin obicei, fac același lucru în același timp și demn și nedemn de crezare. Afară numai dacă nu cumva țin să afirme că ei nu resping și acceptă în același timp același obicei, ci pe unul îl resping și pe un altul îl admit. Ceea ce spun Pindarion [87] și discipolii lui. Aceștia pretind că analogia — așa cum toată lumea este de acord — pornește de la deprinderea comună. Căci ea este considerarea a ceea ce e asemănător și a ceea ce e neasemănător, iar ceea ce e asemănător și ceea ce e neasemănător se
203 constată prin obiceiul care le pune la încercare, dar poezia lui Homer este probată și cea mai veche. Căci n-a ajuns pînă la noi nici o creație
204 poetică mai veche decît epopeile acestuia. Dar, mai întîi, nu este de acord toată lumea că Homer este cel mai vechi poet. Căci unii [88] spun că Hesiod a trăit înaintea lui și — de asemenea — Linos, Orfeu, Musaios și numeroși alții. Și, de fapt, este probabil că au existat și alți poeți înaintea lui Homer și pe timpul lui, din moment ce el însuși spune undeva (*Odiseea*, I, 351): „Mai mult slăvesc oamenii cîntarea care este cea mai nouă pentru urechile care-o ascultă, dar aceștia au fost umbriți de strălucirea lui Homer".

[85] Nu putem da o formă analogă în românește.
[86] Dilemă.
[87] Pindarion, gramatic.
[88] *Iliada*, II, 135.

Chiar dacă oamenii ar încuviința că Homer este cel mai vechi poet, 205
afirmația lui Pindarion nu este convingătoare. Căci așa cum înainte am
pus la îndoială deprinderea comună sau analogia, la fel și acum vom
ridica o dificultate cu privire la obicei sau analogie ; iar dacă vom accepta
obiceiul, rămîne de văzut dacă trebuie să ne referim la Homer sau la
obiceiul celorlalți oameni. Despre lucrul acesta însă, Pindarion nu ne-a
spus nimic. Apoi trebuie mai cu seamă să urmărim acea deprindere, de 206
care făcînd uz nu vom ajunge ridiculi. Dacă ne conformăm uzanței
homerice, grecească noastră nu va scăpa de ridicol, cum ar fi dacă am
spune „am dezlegat parîmele" [89] și altele mai absurde ca acestea. Dar nici
acest argument nu este valabil, pe lîngă faptul că a fost acceptată pretenția
noastră că nu trebuie făcut uz de analogie. Căci ce importanță are dacă 207
recurgem la obiceiul celor mulți sau la cel al lui Homer ? Așa cum pentru
obiceiul celor mulți este nevoie de observație, nu de analogia tehnică, așa
se întîmplă și în cazul lui Homer. Căci noi, observînd cum obișnuiește
să vorbească el, noi înșine vom sta de vorbă în același fel. În general,
cum Homer n-a întrebuințat analogia, ci s-a conformat uzului oamenilor 208
din timpul său, tot astfel și noi nu vom recurge la analogia care invocă auto-
ritatea lui Homer, ci vom imita obiceiul oamenilor din timpul nostru.
Mai înainte deci s-a tras concluzia, pornind de la consecințele disputei 209
noastre împotriva gramaticilor, că analogia este de prisos în privința
elenismului, dar că observarea obiceiului este folositoare. Căci gramaticii,
definind barbarismul și solecismul, spun : „barbarismul este greșeala de a
cădea într-o vorbă simplistă, nerespectînd deprinderea comună", și : 210
„solecismul este o greșeală care contravine deprinderii comune în privința
întregii construcții și lipsa de acord". Contra acestor definiții putem 211
spune pe dată : dar, dacă barbarismul consistă într-un cuvînt simplu și
solecismul consistă în îmbinarea cuvintelor, s-a arătat mai înainte că nu
există nici cuvinte simple și nici împreunare a cuvintelor, deci că barba-
rismul și solecismul nu sînt nimic. Și iarăși, dacă barbarismul este perceput 212
într-un singur cuvînt, iar solecismul într-o îmbinare de cuvinte, nu în
lucrurile care le stau la bază, cum am greșit cînd am spus „acesta" și arăt
o femeie sau spun „aceasta" și arăt un tînăr ? Căci n-am comis un solecism.
N-am rostit o îmbinare de mai multe cuvinte nepotrivite, ci am exprimat
cuvinte simple, ca „acesta" și „aceea". Nici n-am comis un barbarism. Căci 213
cuvîntul „acesta" nu are nimic neobișnuit, cum are alexandrinul elelythan
și apelelythan [90]. Oricum, multe lucruri de acest fel se pot spune împo-
triva gramaticilor. Spre a nu părea că ne îndoim în privința tuturor lucru- 214
rilor, ne întoarcem la tema noastră de la început, susținînd că, dacă barba-
rismul e o greșeală față de uzanța comună, greșeală observată la un singur
cuvînt, tot așa, dacă solecismul există prin greșeala săvîrșită într-o îmbi-
nare de cuvinte, iar cuvîntul „masă" [91] este barbar prin faptul că nu este

[89] Man trimite la Schmid-Stählin I 7 86.
[90] Formele obișnuite, atice, ar fi ἐληλυθήσαν „a venit" și ἀπεληλυθήσαν „a plecat".
[91] τράπεζα, „masă", în manuscris este forma obișnuită a cuvîntului. De aceea a pus Man înainte *o crux philologorum*, cum s-a obișnuit la cuvinte și pasaje iremediabil corupte. Fabricius, Bekker și Bury propun să se citească τράπεσα, ceea ce ar fi ca și cum am zice românește „mază" în loc de „masă".

obişnuit, iar expresia „după ce am umblat mult, am picioarele mele obosite" este un solecism, fiindcă nu se spune aşa după deprinderea comună, înseamnă că s-a convenit că arta analogiei este un cuvînt lipsit de înţeles şi nefolositor pentru evitarea cuvintelor barbare şi a solecismelor şi înseamnă
215 că trebuie respectat obiceiul ca să stăm de vorbă în conformitate cu el. Căci, dacă, schimbîndu-şi părerea, gramaticii ar spune — pur şi simplu — că barbarismul este „o greşeală privind un singur cuvînt", fără a adăuga „împotriva deprinderii comune", iar solecismul ar spune că este „greşeala privind întreaga aşezare a cuvintelor şi acordul", fără a adăuga termenul „neobişnuită", vor atrage ei înşişi asupra lor o încurcătură şi mai rea. Căci vor avea expresiile următoare adaptate întru totul construcţiei : „Bucureşti [92] este un oraş frumos", „Orestes este o tragedie
216 frumoasă", „adunarea (consistînd în) cei şase sute". Ceea ce ar trebui numit solecism nu constituie solecisme din cauza uzanţei. Deci nu trebuie judecat solecismul în funcţie doar de acordul cuvintelor, ci după uzanţă. Ar fi bine ca, după obiecţiile < împotriva gramaticilor > [93]. obiecţii pe care le-am dedus din chiar consecinţele celor spuse de ei, să-i
217 arătăm greşind şi cu privire la tranziţia bazată pe analogie [94]. Căci, dacă ei observă similitudinea şi dacă a fi lovit în fluierul piciorului este asemănător lucru cu a fi lovit în nas sau a fi lovit în pîntece, iar pentru primul caz se spune „lovitură de fluier", se spune în mod analog „lovitură de pîntece" şi „lovitură de nas [95] <... >. Acelaşi lucru trebuie admis şi pentru „a călări", „a fi zvîrlit cu capul în jos" şi „a se însori". Dar aceste expresii nu le întrebuinţăm fiindcă sînt împotriva uzanţei comune [96]. Tot astfel nu spunem κυεσο şi nici phereso [97] şi nici toate celelalte forme care ar fi rostite datorită analogiei, dar sînt împotriva deprinderii comune.
218 Acest lucru nu e admisibil, ci noi spunem că vorbeşte cel mai bine limba tracă cel ce vorbeşte aşa cum e obiceiul la traci, că vorbeşte cel mai frumos latineşte cel ce vorbeşte cum e deprinderea la romani, se va deduce concluzia că vorbeşte corect greceşte cel ce vorbeşte după uzanţa grecilor, dacă se conformează obiceiului şi nu sistemului artificial al analogiei.
219 Deci noi vorbim greceşte luîndu-ne după obicei şi nu după analogie. În general, analogia este sau în acord cu obiceiul, sau în dezacord [98]. Iar dacă este în acord, atunci mai întîi, deoarece obiceiul nu este un produs al artei, nici analogia nu poate avea nimic comun cu arta. Căci ceea ce este în

---

[92] Ἀθῆναι numele oraşului Atena nu are decît pluralul ca Bucureşti, Ploeşti. De aceea am pus în textul nostru Bucureşti, trecînd peste anacronism.

[93] Adăugat de Heintz.

[94] Termen tehnic : κατὰ τὸ ὅμοιον μετάβασις.

[95] În greacă avem cuvinte compuse ἀντικνημιάζειν, γαστρίζειν, μυκταρίζειν, ceea ce e mult mai pregnant faţă de traducerea dată. Spre exemplu dacă prin analogie sau trecere prin asemănare am forma pe modelul „minuşă" un cuvînt „picioruşă" cu sensul încălţăminte, se vede cît de inadmisibilă este aplicarea principiului de formare a unor cuvinte prin analogie cu altele.

[96] Exemplele în traducere nu spun mare lucru. Dăm exemple româneşti. Dacă pe modelul „a decapita" s-ar forma verbul „a depiciora", s-ar vedea ridicolul procedeului.

[97] κυήσω este corupt în manuscris. φερήσω ar fi un viitor analogic de la φέρω care nu există în forma aceasta.

[98] Dilemă.

toate privinţele conform cu ceva care există independent de artă este
şi el fără artă. Apoi, < dacă > [99] ceea ce în greceşte este de acord cu obiceiul
va fi în greceşte şi conform analogiei care se conformează obiceiului;
şi fiind de acord cu această analogie, vom avea de-a face cu o greacă ce
se conformează obiceiului. Şi, dacă situaţia este aceasta, nu vom avea 220
nevoie de analogie pentru recunoaşterea elenismului limbii, deoarece pose-
dăm obiceiul care ne slujeşte în scopul acesta. Dar, dacă analogia e în deza-
cord cu obiceiul, atunci, pentru că introduce o altă deprindere decît cea
comună — şi, ca să zic aşa, una barbară —, analogia va fi dezaprobată
şi, fiind ca vătămătoare, nu se va dovedi de nici un folos. Trebuie să argu- 221
mentăm de asemenea pornind de la structura artei gramaticilor. Căci
aceştia vor ca, stabilind nişte reguli generale, să judece cu ajutorul lor
toate cuvintele, unul cîte unul, dacă sînt greceşti sau nu. Dar ei nu pot face
acest lucru, deoarece nu li se concede că ceea ce consideră ei ca fiind
universal este în adevăr universal şi nu li se concede nici că, explicînd
ei chestiuni de amănunt, lucrurile vor conserva natura universalului.
Să luăm un exemplu chiar de la gramatici. Dacă o cercetare se face în 222
legătură cu vreun cuvînt izolat, ca spre exemplu cuvîntul eumenes,[100] ne
întrebăm cum trebuie să formăm cazul oblic[101], fără *s* la sfîrşit, adică
eumenou, sau cu *s*, adică eumenous. Gramaticii se prezintă şi propun o
regulă universală, şi pun la punct cu ajutorul ei chestiunea în discuţie.
Căci ei spun că „orice cuvînt simplu, care se termină în *es*, va primi accen-
tul ascuţit pe ultima silabă, şi el se va declina în mod necesar cu *s* la cazul
genetiv, ca spre exemplu euphyes, euphous, eusebes, eusebous, euklees,
eukleous[102]. Deci şi cuvîntul eumenes, rostit cu accentul pe ultima silabă,
trebuie declinat la fel ca şi cuvintele precedente, spunînd eumenous. Dar
aceşti oameni admirabili nu ştiau mai întîi că omul care pretinde să se 223
pronunţe eumenou nu le va concede lor că preceptul acesta este general.
Astfel cel ce stabileşte cuvîntul simplu eumenes cu accentul pe ultima
silabă va spune că nu trebuie pronunţat cu *s* la sfîrşit (la genetiv), ci că
gramaticii consideră în mod arbitrar ca admis de toţi ceea ce e obiect
de cercetare. De altfel, dacă regula este generală, ei au stabilit-o sau cer- 224
cetînd toate cuvintele particulare şi notînd analogia, sau fără să fi obser-
vat toate aceste cuvinte[103]. Dar ei n-au putut lua în consideraţie toate
cuvintele. Căci ele sînt infinite la număr, iar pentru lucrurile infinite nu
există cunoaştere. Iar observînd ei unele din cuvinte, cum îşi pot da seama
că orice cuvînt este de felul acesta? Căci ceea ce survine prin accident
unora din cuvinte nu trebuie să survină la toate. Dar există unii care, 225
răspunzînd la aceste obiecţii într-un mod ridicol, spun că adaosul general
(al lui *s* la genetiv) rezultă din majoritatea cazurilor date. N-au văzut
însă, mai întîi, că altceva e generalul şi altceva majoritatea cazurilor, că
generalul nu se înşeală niciodată, pe cînd majoritatea cazurilor ne înşeală
cîteodată. Chiar dacă generalul rezultă din multe cazuri, nu se poate spune 226

[99] Completat de Hervetus, Bury şi Man.
[100] „Binevoitor", adj. de decl. a III-a.
[101] Aci genetivul, care e unul din cazurile oblice.
[102] „Bine dotat", „pios", „cu renume bun".
[103] Dilemă.

că ceea ce apare în general la numeroase cuvinte trebuie să apară cu necesitate tuturor cuvintelor asemănătoare, ci, după cum natura produce în multe alte împrejurări cîte o specie unică, ca spre exemplu la șerpi — care sînt de nenumărate feluri — pe cel cu coarne, între patrupede pe elefant care este înzestrat cu trompă, între pești pe rechinul care naște pui vii, între pietre magnetul care atrage fierul, la fel este posibil între numeroasele cuvinte cu declinare asemănătoare să existe vreun cuvînt
227 care nu se declină la fel cu celelalte numeroase cuvinte. De aci, renunțînd la cercetarea dacă este analog cu celelalte numeroase cuvinte, să cercetăm cum funcționează obiceiul, oare prin analogie cu acelea sau după un model particular. Și în ce fel este uzul, așa vom rosti și noi.

În adevăr, gramaticii, urmărind această problemă în diferite moduri, doresc
228 să răstoarne argumentele scepticilor. Căci ei spun că sînt multe feluri de obiceiuri, și unul este cel al atenienilor și altul al spartanilor. Și mai spun despre atenieni că obiceiul vechi diferă de acela din zilele noastre, că obiceiul nu este același la oamenii de la țară și la orășeni, din care cauză poetul comic Aristofan (fr. 685 Kock) spune :

„Vorbind ca și categoria mijlocie a cetățenilor ;
Nici cum vorbesc filfizonii efeminați,
Nici în felul lipsit de noblețe al oamenilor de la țară".

229 Întrucît multe sînt uzurile, [așa cum][104] spun ei, la care vom recurge? Căci nu e posibil să le urmezi pe toate, fiindcă adesea se contrazic între ele, și nici pe unele dintre ele, dacă cineva nu se întemeiază în preferința sa pe o anume artă a elenismului. Dar, mai întîi, vom spune că a cerceta de care obicei trebuie făcut uz este egal cu a spune că < nu >[105] există vreo artă cu privire la elenism. Căci aceasta, înțeleg analogia, este teoria a ceea ce este asemănător și ceea ce nu este asemănător. Și obțineți similarul și neasemănătorul din considerarea obiceiului. Iar dacă o formă se află în uzul curent, întrebuințați-o, iar dacă nu, n-o mai întrebuințați.
230 Deci ne vom informa și noi, pornind de la care deprindere ajungeți la ceea ce e asemănător și ceea ce e neasemănător? Căci deprinderile sînt numeroase și adesea se bat cap în cap. Răspunsul dat pentru a vă apăra,
231 în această chestiune, îl veți auzi și din partea noastră. Și iarăși, dacă afirmați că barbarismul este greșeala contra obiceiului privind un cuvînt izolat, vom pune întrebarea, ca replică : de ce greșeală vorbiți, întrucît sînt multe, și, oricum ați răspunde, de răspunsul acela ne vom folosi și
232 noi. Deci, dificultarea fiind comună, soluția pe care o dăm noi nu va fi supusă îndoielilor. Căci unele din obiceiuri privesc științele, altele viața. Și în filozofie există o tradiție a unor nume, în medicină mai ales și — apoi — în muzică și geometrie ; dar mai există și în viață un obicei simplu — care nu ține de nici o artă — al profanilor, diferind de la cetate
233 la cetate și de la neam la neam. De aci, în filozofie, vom urma obiceiul filozofilor, în medicină pe cel care este propice acestei științe, iar în relațiile obișnuite vom urma deprinderea mai generalizată, mai simplă și mai

---

104 Eliminat de Bekker.
105 Adăugat de Mette.

proprie băştinaşilor. De aceea, întrucît acelaşi lucru se poate spune în 234
două feluri, vom încerca — fiind pe placul celor de faţă — să nu pronunţăm un lucru ridicol, aşa cum ar fi cel în conformitate cu natura. Spre exemplu, acelaşi „coş de pîine" se numeşte şi „paner", iar aceeaşi „bărdacă" se numeşte şi „stacană", „ploscă" şi „ulcior" [106]. Dar urmărind forma corectă, clară — şi pentru a nu fi luaţi în rîs de sclavii care ne servesc [şi de profani] [107] —, vom spune „paner" chiar dacă este un barbarism şi nu „coş de pîine", şi vom spune „bărdacă" şi nu „stacană", şi mai curînd „ulciorul" decît „plosca". În conversaţie, ţinînd seama 235
de cei de faţă, vom lăsa deoparte expresiile ‹ cele › [108] profane, şi iar vom căuta uzul mai rafinat şi savant. Căci, aşa cum expresia savantă este luată în rîs de profani, tot la fel şi expresia profană de savanţi [109]. Deci, dînd cu discernămînt fiecărui auditor ceea ce i se cuvine, vom apărea că vorbim greceşte fără a fi supuşi criticii.

Pe de altă parte, deoarece gramaticii acuză obiceiul ca fiind inconsistent 236
şi felurit, îi acuzăm şi noi, pornind de la aceeaşi consideraţie. Căci dacă analogia este juxtapunerea similarului, iar asemănătorul provine din uz, iar uzul este inconsistent şi variabil, atunci va trebui ca şi analogia să nu aibă reguli statornicite. Şi acest lucru se poate învăţa din substantive, 237
verbe, participii şi în general din toate celelalte forme. Spre exemplu la substantive, întrucît la cazurile directe ele sînt analoge şi similare, la cazurile oblice iau forme neasemănătoare şi neanaloge, ca spre exemplu Arēs, Chárēs, chartes fac Areōs, Chárētos, chártou, iar Mémnon, Théon, léon fac Mémnonos, Théonos, léontos; mai departe Scopas, mélas, Abas fac Scopa, mélanos, Abantos [110]. Cu privire la verbe, multe care se pro- 238
nunţă la fel la timpul prezent nu se formează prin analogie la celelalte timpuri, iar conjugarea unora este, în parte, defectivă şi astfel se spune auleí, aréskei, dar nu se spune ēúleken, aréreken. Forma kteínetai se foloseşte, dar nu éktanke. Cineva ar putea spune alēliptai, dar n-ar spune ēleiptai. Cu privire la participii, găsim boōn, sarōn, noōn, care fac boōntos, saróuntos, noóuntos; şi în cazul substantivelor ánax, ábax, ele fac ánaktos, ábakos, iar gráus, náus fac graós, nēós. La fel se întîmplă şi în cazurile similare. Astfel, árchón se spune şi ca nume propriu şi, totodată, indică 239
pe deţinătorul unei slujbe. Dar numele propriu la cazul oblic (genetiv) face Archōntos, iar participiul face archontos. În acelaşi fel, ménon, théon, néon, fiind participii şi nume proprii, au declinări deosebite. Căci numele propriu face (la genetiv) Ménōnos, dar participiul face ménontos, iar la numele propriu avem Théōnos, pe cînd participiul face théontos. Ca să vorbim pe scurt, din cele arătate este clar că, întrucît deprinderea 240

---

[106] Denumiri de vase greceşti ale căror nuanţe nu sînt fixate în traducerile româneşti. Importantă e diversitatea lor: σταμνίον, ἀμίδιον, ἴγδις, θυΐα.

[107] Eliminat de Herder.

[108] ‹τὰς› adăugat de Bekker.

[109] Spre exemplu, a întrebuinţa cuvîntul „venă" în loc de „vină" este potrivită faţă de un medic, dar ridicol sau preţios în viaţa obişnuită, sau a spune „cord" în loc de „inimă" şi aşa mai departe.

[110] Aceste cuvinte greceşti, precum şi cele următoare nu se pot traduce în ansamblul lor pentru a ilustra ideile lui Sextus. De aceea am luat cuvintele în greceşte.

comună este lipsită de consistenţă, nu pot fi statornicite regulile analogiei, ci este necesar ca, îndepărtîndu-ne de formele analogice, să ne îndreptăm toată atenţia către acele folosite în vorbirea obişnuită, renunţînd la analogie.

Despre etimologie

241 Aceleaşi lucruri trebuie spuse contra gramaticilor cînd vor să judece elenismul cu ajutorul etimologiei. Căci, iarăşi, sau este etimologia de acord sau în dezacord cu deprinderea comună [111]. Dar, dacă este de acord, atunci e de prisos, iar dacă e în dezacord, atunci nu trebuie să ne folosim de ea, întrucît produce o mai mare vătămare a limbii decît barbarismul şi solecismul. În general, trebuie aduse aci şi aplicate contrargumentele similare celor înfăţişate mai înainte. Dar trebuie exprimată această obiecţie mai
242 specială : cuvîntul stabilit ca elenic cu ajutorul etimologiei sau trebuie să aibă în cuvinte care îl precedă — ca întotdeauna rădăcinile sale adevărate —, sau trebuie să se sfîrşească în ceea ce se poate rosti în mod natural [112]. Dar dacă derivă în toate cazurile din etyma (cuvinte veritabile), întrucît în această privinţă avem de-a face cu o regresiune la infinit, etimologia nu va avea început şi nu vom fi în situaţia de a şti dacă ultimul cuvînt pronunţat este grecesc, deoarece ignorăm natura cuvîntului
243 de la care dintru început descinde termenul. Spre exemplu, dacă lychnos („opaiţ") se spune că provine de la lýein to nychos („suprimă noaptea"), trebuie să aflăm şi dacă („noapte" la gramatici) [113] provine de la un cuvînt grecesc, şi iarăşi acesta de la altul. Şi cum regresiunea merge la infinit, cuvîntul care cel dintîi a fost rostit nu-l putem afla, urmează că este cu neputinţă de precizat dacă lychnos este cu adevărat cuvînt grecesc. Dacă,
244 pe de altă parte, cuvîntul căruia i se caută etimologia se opreşte la unul din cele fără etimologie („rădăcina"), în acelaşi fel în care pe acestea la care ne-am oprit le-am acceptat nu datorită etimologiei lor, ci fiindcă sînt întrebuinţate conform cu obiceiul, tot aşa vom admite cuvîntul judecat după etimologia lui, nu fiindcă îi cunoaştem etimologia, ci fiindcă este folosit în mod comun. Spre exemplu proskephálaion („pernă pentru cap") [114] se numeşte aşa pentru că punem capul pe ea, pe cînd cuvintele kephalé (cap) şi pros (pentru), care este un prefix, sînt cuvinte fără eti-
245 mologie. Deci aşa cum acestea sînt crezute fără etimologie că sînt cuvinte greceşti, fiindcă sînt folosite în conversaţia obişnuită, la fel şi proskephálaion („pernă pentru cap") este demn de încredere şi fără etimologie. De altfel, uneori acelaşi lucru este numit cu două nume, unul comportînd o etimologie şi celălalt neavînd etimologie ; totuşi, nu se spune din această cauză că cel veritabil este grecesc, pe cîtă vreme cel fără etimologie este

---

[111] Dilemă.
[112] Dilemă.
[113] Acest joc etimologic nu se poate traduce în româneşte. Desigur că λύχνος, „opaiţ", nu are nimic comun cu descompunerea pe care i-o dau gramaticii. Acestea formează şi cuvîntul νύχος, care nu există decît la ei.
[114] Să comparăm cuvîntul „portavion" care înseamnă „(o navă de război care) poartă avioane".

barbar, ci, așa cum acela este grecesc, tot așa și acesta. Spre exemplu, 246
ceea ce la noi se numește hypopódion („scăunelul de pus sub picioare"),
atenienii și locuitorii insulei Cos îl numesc chelonis („broască țestoasă") [115].
Dar hypopódion are o etimologie, pe cînd chelonis [116] e fără etimologie;
și pentru acest fapt noi nu spunem că atenienii întrebuințează un barba-
rism și că noi vorbim grecește bine, ci ambii putem spune că vorbim corect
grecește. Deci, așa cum aceia vorbesc grecește bine prin faptul că vorbirea 247
lor este în deprinderea comună și nu pentru etimologia cuvîntului, la fel
și noi vom vorbi grecește bine întrucît cuvîntul pe care-l întrebuințăm
este curent în vorbirea noastră obișnuită și nu pentru că ne încredem
în etimologie.
Din cele spuse s-a dovedit îndeajuns că partea tehnică a gramaticii este
lipsită de fundament. Să procedăm acum, în consecință, la partea istorică.

Dacă are consistență reală partea istorică (a gramaticii)

Este limpede că istoria este privită ca fiind — în întregul ei — o diviziune 248
a artei gramaticii. Astfel Tauriscos, elevul lui Crates (*F.* 18 Mette), ca
și alți critici, subordonînd gramatica criticii, spune că părțile artei critice
sînt: cea literară, cea practică și cea istorică. Partea literară e cea care 249
se ocupă de vorbire și figurile gramaticale, cea practică se ocupă de dis-
tincțiile formelor de limbă, de plăsmuiri și de caracterele (diferitelor stiluri),
iar cea istorică de pregătirea materialului neorînduit. Dionysios Tracul 250
spune că sînt șase părți ale gramaticii, așa cum noi mai sus am numit
trei cu totul; și, între aceste șase, el introduce și partea istorică. Căci
pretinde că părțile gramaticii sînt următoarele: *citirea* experimentată,
în conformitate cu prozodia, *explicarea* figurilor poetice care sînt în text,
redarea expresiilor și povestirilor, *descoperirea* etimologiilor, *considerarea*
analogiei și *judecarea* compozițiilor. Această clasificare a părților grama-
ticii dată de Dionysios este absurdă, deoarece [nu] [117] include ca părți 251
ale ei probabil și unele realizări ale gramaticii și porțiuni ale ei, luînd
— fără controversă — citirea experimentată, explicarea și judecarea com-
pozițiilor din arta care tratează despre poeți și autorii de proză, iar etimo-
logia și analogia din partea tehnică, pentru a le pune în opoziție cu partea
istorică, constînd aceasta din urmă din transmiterea povestirilor și expre-
siilor. Asclepiade, în lucrarea *Despre gramatică*, după ce a susținut că
sînt trei părți principale ale gramaticii [citirea ca exercițiu conform pro- 252
zodiei] [118]: tehnică, istorică și gramaticală, care este legată de primele

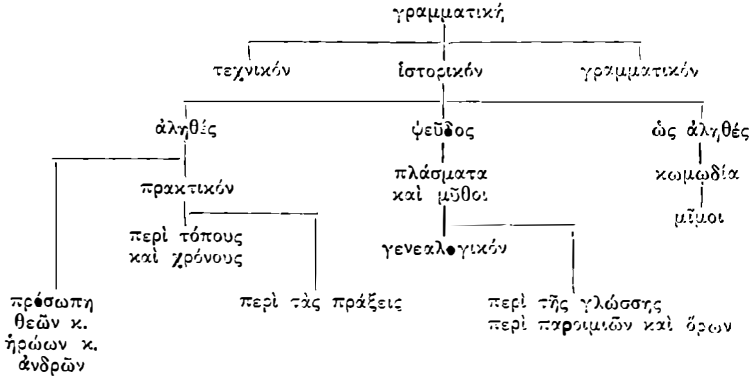
---

[115] Vezi în românește „încuietoare" și „broască" (de ușă).
[116] ὑποπόδιον e cuvînt compus ce se poate descompune în două cuvinte care îi constituie etimologia: „sub" și „picioare", pe cînd χελωνίς, care nu admite descompunerea fiind cuvînt simplu, este declarat de Sextus ca fiind fără etimologie. Astfel e cazul la λύχνος de mai sus.
[117] Eliminat de Fabricius.
[118] Eliminat de Bekker.

două, adică de partea tehnică şi de partea istorică, desparte partea istorică în trei părţi : o parte a istoriei — zice el — este adevărată, alta e falsă şi alta e ca şi adevărată. Adevărată e partea practică, falsă este cea referitoare la plăsmuire şi mituri, iar cea ca şi adevărată constă din forme cum
253 sînt comedia şi mimii. Partea adevărată are iarăşi trei părţi : căci prima e cea care se referă la persoanele zeilor, eroilor şi ale oamenilor vestiţi, altă parte priveşte locurile şi timpurile, iar a treia priveşte acţiunile. Cu privire la partea falsă, adică partea mitică, el spune că există uneori o singură specie, şi anume genealogia. Mai spune că părţii istorice i se subordonează în general, precum afirmă şi Dionysios, glosse (cuvinte rare şi învechite). Căci el consemnează că kregyon înseamnă adevărat sau bun. La fel şi partea privitoare la proverbe şi definiţii [119].

Dar faptul că vor ca partea istorică să fie o parte a gramaticii este lim-
254 pede din cele spuse. Pentru rest, deoarece cei mai mulţi au fost de acord că este lipsită de artă şi provine dintr-o materie neorînduită, ne-au scutit pe noi de o controversă mai mare împotriva lor. Totuşi, trebuie demonstrat în felul pe care-l vom arăta mai jos, pentru ca acest subiect să nu rămînă fără a fi fost semnalat. Gramatica sau este o ştiinţă [120], sau nu este o ştiinţă [121]. Dar, dacă nu este o ştiinţă, de aci concluzia negativă se prezintă de la sine. Iar dacă este o ştiinţă, deoarece toate părţile ştiinţei sînt şi ele ştiinţifice, iar partea istorică putem să admitem că e lipsită de metodă, urmează că partea istorică nu poate fi o parte a gramaticii. Şi
255 că într-adevăr este astfel aproape că rezultă de aci. Pe cînd medicul, aplicînd o oarecare metodă generală şi o facultate generală, afirmă că acest lucru particular este sănătos, iar celălalt este bolnav, muzicianul că acest lucru e armonios, iar < celălalt > [122] disonant, şi lucrul armonios e armonios datorită cutărei note, nu datorită cutăreia, gramaticul — dimpotrivă — nu poate declara, mulţumită unui temei ştiinţific şi general,

[119] Iată schema clasificării părţilor gramaticii după Asclepiade :



[120] Cuvintul grec e τέχνη, care înseamnă şi „ştiinţă", şi „artă", „meşteşug".
[121] Dilemă.
[122] Adăugat de Hervetus în trad. sa lat.

că umărul lui Pelops era din fildeș, întrucît fusese mîncat de Ares și Demeter, iar capul lui Heracles era chel, fiindcă părul îi căzuse cînd a fost înghițit de monstrul marin care se năpustise împotriva lui Hesione. Pentru a dovedi aceasta, el trebuie să menționeze pe toți cei ce povestesc 256
lucrurile în detaliu. Dar a realiza reconstituirea tuturor acestor fapte cu amănunțime — cercetînd opere izolate — nu este o metodă tehnică. Deci partea istorică nu este tratată în chip metodic — pornind de la vreo artă — de către gramatici. Prin urmare, întrucît o parte a istoriei are în 257
vedere locurile, alta timpurile, alta persoanele, alta acțiunile, este limpede că, dacă tradiția locurilor și a timpurilor nu este științifică, nu va fi științifică nici partea privitoare la persoane și nici cea privitoare la fapte. Căci ce importanță are a reține lucruri sau celelalte? Dar, în adevăr, înfățișarea istoriei locale nu are nimic științific în ea, dacă — bunăoară — spunem că Brilesos și Aracynthos sînt munți în Atica, că Acomas este un promontoriu al Ciprului. Și, tot astfel, dacă expun fapte desfășurate în timp, cum ar fi împrejurarea că Xenofan de Colofon (fr. A 8 Diels) s-a născut în a patruzecea olimpiadă (620—617 î.e.n.). Căci această afirmație o poate face și cineva care nu e gramatic, dar care, de altfel, este pur și simplu mînat de o anume curiozitate. Deci nici a înfățișa lucruri cu privire la 258
persoane și fapte nu va fi o cercetare avînd caracter tehnic, că, bunăoară, Platon filozoful se numea mai întîi Aristocles și avea găurită o ureche, că a purtat — copilandru fiind — cercei; apoi că Pythias, fiica lui Aristotel, s-a măritat de trei ori, prima dată cu Nicanor Stagiritul, o rubedenie a lui Aristotel, că al doilea soț a fost Procleus, descendent al regelui spartan Demaratos, care a avut de la aceasta doi fii, pe Procleus și pe Demaratos, studiind ei filozofia de la Teofrast, iar a treia oară s-a măritat cu Metrodor medicul, elev al lui Chrysippos din Cnidos și profesor al lui Erasistratos, al cărui fiu se numește Aristotel. Căci toate aceste infor- 259
mații și cele asemănătoare lor, pe lîngă faptul că sînt cu totul lipsite de utilitate, nu dovedesc — mai mult încă — nici o facultate tehnică, încît nici transmiterea faptelor istorice (de acest fel) n-are nimic comun cu arta. De altfel, așa cum am arătat mai sus, nu există cunoaștere tehnică nici a lucrurilor infinite, nici a celor ce se întîmplă o dată într-un fel, altă dată în altul. Dar istoriile particulare sînt infinite din cauza mulțimii lor și nu 260
sînt fixe prin faptul că aceleași lucruri nu se povestesc la fel de către toți oamenii. Bunăoară (nu este nepotrivit să întrebuințăm exemple familiare și proprii), istoricii, luînd ca bază o ipoteză eronată, spun că întemeietorul științei noastre [123] Asclepios [124] a fost lovit de trăsnet; și ei nu se mărginesc la această minciună, ci o diversifică. Stesichoros (fr. 16 Bergk) spune 261
în poemul *Eriphyle* că Asclepios a înviat pe unii din cei ce căzuseră în jurul Tebei [125], Polyandros din Cirene (37 F 1 F 42 Hrist), în lucrarea sa *Despre originea asclepiazilor*, pretinde că Asclepios a tămăduit pe fiicele

---

[123] Să nu uităm că Sextus Empiricus era medic.

[124] Asclepios, zeul medicinii, Esculap la romani. La Homer Asclepios este simplu muritor, prinț tesalian. El este trăsnit de Zeus fiindcă a înviat morți.

[125] E vorba de expediția legendară a celor șapte contra Tebei, condusă de Polinice împotriva fratelui său Eteocle, ambii fii ai lui Oedip.

lui Proitos, care își pierduseră mintea din cauza mîniei Herei, Panyasis (fr. 19 EGF Kinkel) că a înviat cadavrul lui Tindareu, Sfaphylos (269 F 3 F Gr. Hrist), în lucrarea *Despre arcadieni*, că a vindecat pe Hipolit care fusese exilat din Troizen, după legendele transmise despre el în tragedii,
262 Philarchos (81 F 18 F Gr. Hrist), în cartea a noua, că a redat vederea fiilor lui Fineu care fuseseră orbiți — ca o favoare pentru mama lor Cleopatra, fiica lui Erehteu —, iar Telessarchos (309 F 2 F Gr. Hrist), în *Istoria Argolidei*, că s-a apucat să-l readucă la viață pe Orion. Astfel, ceea ce pornește dintru început de la o presupunere falsă și este multiform — în așa fel că nu poate fi controlat —, iar bunul plac al fiecăruia îi poate schimba
263 înfățișarea, nu va fi o tratare tehnică. Pe lîngă acestea, întrucît din cele povestite unele sînt istorice, altele legende și altele simple plăsmuiri, iar între acestea istoria este expunerea unor fapte adevărate care au avut loc, ca împrejurarea că Alexandru, otrăvit de către conspiratori, a murit la Babilon. Plăsmuire este povestirea unor fapte care nu s-au petrecut
264 ca și cum ar fi avut loc, bunăoară subiectele comediilor și mimii. Legendă este expunerea unor fapte care nu s-au întîmplat și care sînt false, bunăoară că neamul păianjenilor și al șerpilor — istorisesc mitografii s-au născut, fiind vii aceia, din sîngele titanilor, iar Pegas a sărit, cînd a fost tăiat gîtul Gorgonei, din capul ei; apoi, că tovarășii de arme ai lui Diomede
265 s-au transformat în păsări marine, Odiseu în cal și Hecuba în cîine — atît de variate fiind povestirile, deoarece nu există o artă cu privire la lucrurile mincinoase și neexistente, iar faptele înfățișate de mituri și plăsmuirile sînt false și nereale, lucruri de care se ocupă cu deosebire gramatica în partea ei istorică; și pentru acest motiv nu poate exista arta care să se
266 ocupe de partea istorică ‹ a ›[126] gramaticii. De aci urmează că merită să fie luați în rîs cei ce afirmă că, dacă materia istoriei scapă metodei, totuși judecata ei va fi obiect al artei, cea care înfățișează ce este fals și
267 ce e adevărat în cele povestite. Căci mai întîi gramaticii nu ne-au transmis criteriul istoriei adevărate, ca să putem stabili cînd este ea adevărată și cînd e falsă. Apoi, întrucît nu există la gramatici nici o istorie adevărată, urmează că este non-existent criteriul adevărului. Cum să nu prezinte dificultate faptul că unul spune că Odiseu a fost omorît, din neștiință, de fiul său Telegonos, altul că și-a dat sufletul atunci cînd un pescăruș marin i-a înfipt în cap spinul unui porcușor, altul pretinde că și-a schimbat forma în una de cal? Cum poate cineva în lucruri care sînt atît de incoerente să descopere adevărul? Căci, mai întîi, trebuie să existe cel care — între povestitori ce se împotrivesc unul altuia — să poată desco-
268 peri adevărul și atunci se pot cerceta faptele. Dar, întrucît toate relatările sînt neprobabile și false, accesul la vreun criteriu tehnic nu ne este dat. Și, în adevăr, gramaticii nu au reguli prin care istoria să fie scrisă cum se cuvine, pentru ca, prin referire la asemenea reguli, să declarăm că partea
269 istorică are un caracter tehnic. Căci aceasta este îndatorirea retorilor. Încît, deoarece ei înșiși sînt de acord că istoria este un apendice lipsit de metodă, și noi am demonstrat acest lucru, și pentru că de altfel nu ne-au

---

[126] Adăugat de Bekker

transmis nici o regulă tehnică pentru cunoașterea ei sau pentru consistența ei, trebuie să declarăm — în ceea ce privește partea sa istorică — că arta gramaticii este lipsită de temei.

Că partea gramaticii privitoare la poeți și scriitori este fără consistență reală

Noi am desființat virtualmente acum partea gramaticii care se ocupă 270
de poeți și prozatori, de vreme ce am dovedit imposibilitatea părții tehnologice și a celei istorice. Căci, fără acestea, compoziția nu va putea fi lămurită bine. Totuși, ne vom strădui să examinăm și ceea ce se poate spune în general despre această parte în comun, mai ales pentru că gramaticii au avut atîta încredere în ea, încît au cutezat să afirme — pornind de aici — că gramatica este folositoare vieții și necesară fericirii. Cel puțin, ei pretind că arta poeziei dă multe imbolduri pentru înțelepciune și o viață fericită și că, fără de lumina care vine de la gramatică, nu s-ar
putea să deosebim limpede ce semnificație au cuvintele poeților. Deci 271
gramatica este folositoare. Faptul că arta poetică dă adesea imbolduri la fericire este evident din aceea că filozofia cea mai bună și mai formatoare de caracter își trage obîrșia din maximele întîlnite la poeți; și de aceea filozofii — cînd dau îndemnuri — întotdeauna marchează, ca să zic așa, sfaturile pe care le dau cu vorbe de-ale poeților. Astfel poetul (Euripide, fr. 734 Nauck), dînd imbolduri la virtute, spune :

„Virtutea[127], chiar dacă a murit cineva, nu piere".

Iar cînd îndeamnă să evităm zgîrcenia, rostește următoarele (Euripide, fr. 20 Nauck) :

„Nu-mi vorbi de Plutos[128]; nu admir pe un zeu
pe care omul cel mai de nimic ușor și-l poate însuși".

Și filozoful ce recomandă să te mulțumești cu puținul pe care-l ai dă crezare dogmei propovăduite de Euripide (fr. 892 Nauck) :

„Ce le mai trebuie oamenilor în afară de aceste două lucruri :
roadele Demetrei[129] și apa din izvor?
Dar acestea sînt la îndemînă și sînt, în chip firesc, hrana noastră".

Căci ceilalți filozofi fac acest lucru nu e de mirare; dar vom descoperi 272
că înșiși cei care învinuiesc gramatica, Pyrrhon și Epicur, sînt de acord cu necesitatea acesteia. Dintre aceștia, se povestește că Pyrrhon ar fi citit întreaga operă poetică a lui Homer de la un capăt la altul, ceea ce n-ar fi făcut vreodată dacă n-ar fi recunoscut că este de folos și că pentru acest

---

[127] ἀρετή se traduce și cu „bărbăție", „capacitate".
[128] Plutos, zeul bogăției la greci. A nu se confunda cu Pluton, zeul infernului (Hades la greci) la romani.
[129] Cerealele, pîinea.

273 lucru era necesară gramatica; iar Epicur s-a dovedit a fi fost vinovat că dogmele sale cele mai de seamă şi le-a însuşit furîndu-le de la poeţi. Definiţia cu privire la intensitatea plăcerilor — ca fiind înlăturarea oricărei dureri — s-a dovedit că a luat-o din acest singur vers homeric (*Iliada*, I, 429):

„Dar după ce au îndepărtat pofta de băutură şi mîncare".

Faptul că moartea nu are nici o legătură cu noi, Epicharmos i l-a indicat, atunci cînd a spus (fr. 247 *C.G.F.*, B 11 Diels, *Vors.*):

„Pentru mine nu e nici o deosebire între a fi mort şi a muri".

La fel Epicur a furat de la Homer ideea sa că trupul, odată mort, nu simte nimic; Homer zice (*Iliada*, XXIV, 54):

„Stăpînit de mînie, aduce vătămare pămîntului care nu simte"[130].

274 De altfel nu numai acestea par a fi fost exprimate în chip fericit de către poeţi, dar şi cele ce privesc pe zei, cum este — bunăoară — ceea ce spune Euripide în tragedia *Phrixos* (fr. 835 Nauck):

„Muritorul care-şi închipuie că zilnic
făcînd fapte rele poate scăpa privirii zeilor
gîndeşte ca un nemernic şi, cugetînd el astfel, va fi prins
de către zeiţa Dike, cînd se va întîmpla să aibă aceasta răgaz".

275 Dar, dacă maximele citate şi cele asemănătoare lor sînt de folos, ele nu se pot înţelege fără cunoaşterea gramaticii şi gramatica va face parte dintre lucrurile folositoare vieţii. Se spune că, în patria lor, cei ce învaţă gramatica pot avea mai cu seamă nevoie de ea. Astfel lebedienii, fiind în ceartă cu vecinii lor de cetate, în legătură cu ţinutul Camandodos, gramaticul a cîştigat izbînda, citind versul lui Hipponax (fr. 74 Diehl):

„Nu-mi mormăi, vorbindu-mi de smochinele lebediene din Camandodos".

Ştiinţa gramaticii poate să-i facă sociabili pe cei care îi dau atenţie şi acest lucru se întîmplă de îndată; prin însuşi acest fapt, ea devine folo-
276 sitoare chiar vecinilor celor ce o studiază, în multe împrejurări. Ce afirmăm noi se poate constata din înseşi realizările acesteia. Căci, Sostratos, se spune, fiind trimis de Ptolemeu la Antigonos pentru o nevoie în legătură cu domnia, iar acesta răspunzîndu-i nepotrivit, a izbutit să dobîndească ceea ce dorea, după ce a rostit versurile (Homer, *Iliada*, XV, 201)

„Astfel mă îmbii, stăpînitor al pămîntului, cu plete negre?
Vorbele-ţi aspre, cumplite, le voi duce lui Zeus?
Sau le vei schimba? Căci gîndurile celor de neam ales se schimbă".

277 După ce auzi aceste cuvinte, Antigonos îşi schimbă răspunsul. Întrucît multe argumente de felul acesta se întrebuinţează pentru a dovedi că partea gramaticii care se ocupă de poeţi şi prozatori este cea mai folo-

---

[130] E vorba de Ahile, care pîngăreşte corpul neînsufleţit al lui Hector, ucis de el.

sitoare, să ne mărginim la exemplele care au fost înfățișate mai sus, pentru a da răspuns fiecăruia din ele. Faptul că maximele din poezie sînt folositoare vieții și sînt începutul filozofiei și susținerea că gramatica ne transmite acestea sînt afirmații vrednice de gramatici. Căci mai întîi, ca să 278
fim de acord cu ei și să nu aducem nici o învinuire poeziei, — în adevăr — este limpede că toate cele ce se descoperă la poeți ca fiind folositoare vieții și trebuincioase, cum sînt maximele și îndemnurile, acestea au fost clar exprimate de poeți și n-au nevoie de știința gramaticii, ‹ iar cele ce n-au fost clar exprimate și au nevoie de știința gramaticii › [131], cum ar fi cele ce constau în istorii străine sau au fost exprimate enigmatic, toate acestea sînt nefolositoare, folosul pe care-l prilejuiesc acestea nu este însoțit de folosul pe care-l aduce gramatica, încît și gramatica este cuprinsă în zădărnicia acelora. Apoi, maxima este numai o enunțare, 279
cum e următoarea (Euripide, fr. 200 Nauck):

„Căci un singur sfat înțelept decît multe mîini
e mai presus, iar cea mai mare nenorocire sălășluiește în neghiobia mulțimii".

Dar rațiunea nu se poate încrede într-o simplă afirmație ca să-și dea seama dacă lucrurile s-au spus bine sau nu, ci se face simțită nevoia demonstrațiilor. Iar demonstrațiile celor afirmate în chip potrivit nu fac obiectul gramaticii, ci al filozofiei. Deci și în această privință se întîmplă să fie gramatica și de prisos, și zadarnică. În adevăr, dacă, prin faptul că multe sînt spuse frumos de către poeți, și ele sînt folositoare vieții, ar urma că, interpreta lor, gramatica este de folos; deoarece însă mult mai multe decît acestea au fost susținute de poeți așa cum nu trebuie și spre paguba vieții, înseamnă că este nefolositoare gramatica. Căci după cum există cineva care a spus (Euripide, fr. 20 Nauck):

„Nu-mi vorbi de Plutos; nu admir pe un zeu
pe care omul cel mai de nimic ușor și-l poate însuși",

tot astfel există și cel care proclamă contrariul (Euripide, fr. 324 Nauck):

„O aur! cel mai bun prieten al muritorilor,
cum nici o mamă nu prilejuiește pentru oameni atîta desfătare
și, pentru muritori, nici copiii. Nu e prieten tatăl,
cît ești tu și cei ce te au în casele lor".

Și iarăși:

„S-o duci! Dacă cineva n-are noroc,
faptul de-a avea prieteni nu înseamnă nimic".

Și (adesp. fr. 464 Nauck):

„Glasul omului bogat răsună mai plăcut decît muzica".

Dar cum afirmații atît de contrarii — cum sînt acestea — s-au făcut fără 280
demonstrație, oamenii sînt mai înclinați să aleagă ceea ce este rău și, din această cauză, arta poetică se arată limpede a fi dăunătoare. Dacă

[131] Adăugat de Kayser. Adaosuri mai mici fac Bury și Shorey.

însă acestea sînt apreciate prin judecată, iar unele din ele sînt eliminate, iar altele preferate, prin aceasta devine folositoare nu gramatica, ci filozofia care e în stare să le judece. Adevărații filozofi nu recurg la mărturia poeților — ajunge doar argumentarea lor pentru a produce convingerea —, ci aceasta o fac cei care înșală mulțimea de rînd. Căci nu este
281 o dificultate a se arăta că poeții sînt și ei în conflict, cîntînd ceea ce le trece prin minte, dacă și filozofii cei mai de seamă spun multe lucruri care se bat cap în cap. Astfel Pyrrhon, acuzatorul gramaticii, a desfășurat poezia homerică la fiecare ocazie, nu doar pentru motivul arătat mai sus, ci, poate, mai curînd pentru desfătarea pe care i-o prilejuia, ca și cum ar fi ascultat niște actori de comedie, poate chiar pentru a fi atent la tropi
282 și la caractere. Se spune că el a scris un poem dedicat lui Alexandru Macedon și că a primit în dar zece mii de galbeni. Nu este improbabil să existe și alte motive, pe care le-am discutat în scrierile noastre pyrrhoniene.
283 Iar Epicur n-a luat definiția privitoare la intensitatea plăcerilor din spusele lui Homer. Căci e mare deosebire să arăți că niște oameni au încetat de a mai bea și a mai mînca după ce și-au mulțumit pofta — căci acest lucru îl semnifică versul: „Dar după ce au îndepărtat orice dorință de băutură și mîncare" și a spune că „definiția cu privire la intensitățile plăcerilor este suprimarea durerii". Căci satisfacerea dorinței de băutură
284 și mîncare nu este urmarea firească doar a consumării cărnurilor și a întrebuințării vinului, ci se realizează și cu alimentele cele mai simple [132]. De altfel poetul a vorbit doar de alimente, pe cînd Epicur se gîndește la toate lucrurile care ne prilejuiesc desfătare, și între acestea se numără și relațiile sexuale, despre care toți știu ce părere a avut Homer. Afirmația cum că moartea nu înseamnă nimic pentru noi a fost poate făcută de Sofron (Epicharm., fr. 247 *C.G.F.* Kaibel), dar și Epicur a făcut o demonstrație în sensul acesta. Iar lucrul de mirare nu este să fi spus,
285 ci să fi demonstrat aceasta. După aceea, Epicur n-a afirmat că moartea nu înseamnă nimic pentru noi, în sensul că a trăi sau a nu trăi sînt lucruri indiferente. Că este cu mult mai de dorit viața, întrucît binele aparține celor care simt. Epicur a vrut să spună că unde sensibilitatea a dispărut nu există nici rău, nici bine [133]. Căci faptul de a nu simți nimic corpurile moarte îl știe nu numai poetul, ci toată lumea. Desigur o mamă adesea, plîngîndu-și copilul mort, spune: „Dar tu nu auzi toate acestea, iar nenorocirea o sufăr eu". Apoi, ațintindu-și privirea spre el, adaugă: „Ce
286 folos ai tu din toate acestea?". Totuși, dacă cineva urmărește lucrurile acestea cu atenție, va descoperi că poetul susține și o părere contrarie. Căci sufletele — îndeobște — sînt însetate de sînge (Homer, *Odiseea*, XI, 95 și urm.):

„Dar retrage-te de la groapă, îndepărtează de la sînge
Sabia ascuțită, pentru ca să beau și să spun ceea ce nu înșală".

---

[132] Ca pîinea și apa.

[133] Acest comentariu al lui Sextus asupra lui Epicur (vezi Diog. Laert., X 124 sqq.) este foarte pătrunzător și spre elogiul acestuia.

Iar Tityos din cauza poftelor lui are ficatul mîncat de ulii, iar Tantal este osîndit să stea într-un lac (Homer, *Odiseea*, XI, 583):

„Era cufundat în apă pînă la bărbie,
dar el stătea acolo însetat, dar nu era în stare să bea".

Cît despre cuvintele lui Euripide privitoare la zei, și oamenii de rînd 287
au aceeași părere. Căci cele ce spune poetul (Euripide, fr. 835 Nauck):

„Muritorul care-și închipuie că zilnic
făcînd fapte rele poate scăpa privirii zeilor
gîndește ca un nemernic și, cugetînd el astfel, va fi prins de către zeița Dike,
cînd se va întîmpla să aibă aceasta răgaz"

este asemenea vorbei din popor, care sună așa: Morile zeilor macină încet, dar macină bine.
Singura deosebire este versificația la poet. Dar, cînd cineva urmărește 288
lucrurile cu atenție, va descoperi că ideile poeților sînt mult mai rele decît ale oamenilor de rînd. Și încă poetul care a fost proclamat filozof al scenei pare încă mai cumpătat cînd spune că nu știe cui se roagă (Euripide, *Troad.*, 884):

„O, tu, cel care le sprijini pe pămînt și îți ai aici tronul[134],
Oricine ai fi tu, greu de întrezărit,
Zeus, fie că ești necesitatea firii sau rațiunea muritorilor,
mi-am rugat ție".

Homer și Hesiod sînt acei — dacă e să-l ascultăm pe Xenofan din Colofon 289
(B 12 Diels) —

„care au vorbit cel mai mult de faptele nelegiuite ale zeilor:
furturi, adultere și înșelăciuni reciproce".

Căci Cronos, în timpul căruia se spune că viața era fericită, și-a castrat tatăl și a înghițit copiii săi, iar Zeus, fiul acestuia, luîndu-i domnia (Homer, *Iliada*, XIV, 204),

„l-a azvîrlit în adîncurile pămîntului și ale mării care nu rodește,
foarte departe — acolo unde se află genunea cea mai adîncă de sub pămînt".

Iar împotriva lui Zeus uneltesc rudele sale cele mai apropiate, împrejurare 290
cînd a fost ajutat de Tethys (Homer, *Iliada*, I, 399):

„Atunci cînd voiau să te fercce ceilalți zei olimpieni,
Hera, Poseidon și Pallas Atena".

Zeus este ființa cea mai crudă, neajungîndu-i să-și fi spînzurat sora — care-i era și soție —, așa cum ar fi procedat cu un jefuitor de temple, dar o mai și batjocorește cu vorbele (Homer, *Iliada*, XV, 18 și urm.):

---

[134] Este în acest vers desigur vorba de aer, care după Anaximene susține de dedesubt pămîntul plat și se află și deasupra pămîntului.

„Sau nu-ţi mai aduci aminte cînd te-am spînzurat, în înaltul cerului, iar
de amîndouă picioarele
ţi-am atîrnat două nicovale, în jurul mîinilor punîndu-ţi
cătuşe de aur, cu neputinţă de sfărîmat, iar tu în eter şi printre nouri
atîrnai spînzurată, iar în marele Olimp zeii erau mîhniţi".

291 Iarăşi, fiind mîniat pe Hefaistos, Zeus îl aruncă din înaltul cerului, iar acela (*Iliada*, I, 593)

„căzu în insula Lemnos şi puţină răsuflare mai avea în el".

Pe fratele său îl disprețuieşte (*Iliada*, XX, 65),

„pe cel care slăpîneşte un lăcaş îngrozitor, muced, fiind el urît şi de zei[135].

Zeus mai are, pe lîngă cruzime, şi neînfrînare, cum s-a dovedit atunci cînd, văzînd-o pe Hera frumos împodobită pe creasta muntelui Ida, nu s-a putut abţine pentru a sosi la iatacul destinat lor, ci aruncîndu-se la pămînt, pe vîrful muntelui, îşi mulţumeşte poftele cu femeia sa (*Iliada*, XIV, 347) :

„Iar sub ei pămîntul făcu să crească iarbă proaspătă,
lotuşi plini de rouă, şafran şi zambile".

292 Natura variată a poeziei fiind astfel dată în vileag, gramatica se dovedeşte nefolositoare, întrucît ea nu poate demonstra cărora dintre lucrurile povestite trebuie să le acordăm încredere şi cărora să nu le dăm crezare
293 ca fiind minciuni ale mitologiei. Dar se spune că gramatica e folositoare cetăţii, întrucît pentru lebedieni mărturia poeziei a fost cauza izbîndei. Dar noi obiectăm susţinînd că — datorită aceleiaşi motivări — arta dansului este necesară, întrucît Sostratos, dansatorul lui Antigonos, cînd regele cuceri Priane, care era patria aceluia, iar la ospăţ l-a silit să danseze dansul libertăţii, a spus că nu este potrivit lucru, patria lui fiind robită, el să dănţuiască aşa cum fac oamenii liberi. Şi aceasta a fost cauza
294 eliberării patriei sale. De altminteri, a fi de folos patriei înseamnă un lucru şi a fi de folos nouă înşine înseamnă altceva. Meseria cizmarului sau a fierarului sînt necesare cetăţii, dar nu este o necesitate pentru noi să devenim cizmari sau fierari spre a dobîndi fericirea. De aceea, gramatica nu este în mod necesar folositoare nouă pentru că este de folos cetăţii. Arta de a vorbi cu oamenii, în mod obişnuit, nu este dobîndită prin gramatică, ci datorită unei anume vioiciuni a minţii, care se întîlneşte în-
295 deobşte. Căci Demade, oratorul, nu era gramatic ; luat prizonier împreună cu mulţi atenieni, după înfrîngerea de la Cheroneea[136], el i-a spus lui Filip, deoarece voia să-l oblige să ia parte la ospăţul de sărbătorire a izbînzii aceluia (Homer, *Odiseea*, X, 383) :

„Căci ce bărbat cu simţul dreptăţii
Va îndura să guste din mîncare şi băutură,
Înainte de a-şi fi eliberat tovarăşii de arme şi să-i fi văzut cu ochii săi?"

296 Acestea să fie spuse pentru a ne împotrivi argumentelor folosite de gramatici. Dar înainte de toate trebuie stabilit că, dacă numai poeţii ar fi

[135] E vorba de infern, casa îngroziloare a zeului Hades.
[136] La 338 î.e.n. Atena e învinsă de Filip, iar Grecia îşi pierde libertatea.

de folos vieții, atunci poate că și gramatica ar fi folositoare pentru viață, întrucît se ocupă de poeți. De fapt, însă, deoarece aceștia sînt sau nefolositori sau de prea puțin folos, pe cînd lucrurile folositoare le înfățișează filozofii și ceilalți scriitori, nu avem nevoie de gramatică. Și e ușor de dove- 297
dit că scriitorii în proză indică cele folositoare vieții mai curînd decît poeții. Căci primii tind să-i stabilească adevărul, pe cîtă vreme poeții caută prin orice să prilejuiască sufletului, iar minciuna desfată mai mult decît adevărul. De aceea trebuie dată ascultare < mai curînd > [137] lor decît poeților, care urmăresc în mod asiduu minciuna. În general, în ceea ce privește pe poeți, arta lor nu numai că nu este de folos vieții, ci ea 298
este cît se poate de vătămătoare. Căci arta poetică este un adevărat loc fortificat al pasiunilor omenești. Așa cum (*T.G.F.*, fr. adesp. 364 Nauck):

„Bătrînul pentru un bătrîn are vorbirea cea mai dulce",

la fel și oamenii înnebuniți de dragoste și bețivii, după ce au citit poeziile lui Alceu și Anacreon, se văd cuprinși de pasiune, iar cei cu predispoziție pentru mînie sînt stimulați la viciul lor de către Hipponax și de Arhiloh. Deci acestea sînt cele spuse de alții și mai ales de către epicurieni în legă- 299
tură cu punctul tratat acum. Iar noi, nemaiînvinuind arta poeticii, vom combate pe cei ce pretind că gramatica este arta capabilă a face distincție 300
între cele spuse de poeți și de prozatori. În adevăr, deoarece orice scriere și orice poezie se compune din cuvinte care indică și lucruri indicate, va fi necesar ca gramaticul, dacă posedă arta de a distinge cele spuse de prozatori și de poeți, să cunoască sau cuvintele numai, sau lucrurile pe care se întemeiază acestea, sau ambele [138]. Dar lucrurile, chiar dacă n-o spunem noi, gramaticii par a nu le cunoaște. Căci dintre lucruri unele sînt fizice, altele matematice, altele medicale și altele muzicale. Iar dacă gramaticul întîlnește lucruri aparținînd fizicii nu înseamnă că trebuie să ajungă de îndată fizician, dacă întîlnește lucruri aparținînd muzicii să fie muzician, iar dacă întîlnește lucruri ale matematicii să devină pe loc matematician; și cu privire la celelalte lucruri la fel. Dar, totuși, < că > [139]
gramaticul nu este în același timp atotștiutor și inițiat în orice știință este dovedit de rezultatele experienței, pe lîngă faptul că se înțelege și de la sine în mod limpede. Căci poate, oare, vreunul dintre gramaticii 301
cei încruntați să-l prisească pe Heraclit sau să urmărească pe Platon care spune (Platon, *Tim.*, 35 A): „Din substanța care este nedivizată și întotdeauna în același fel și din substanța divizibilă a corpurilor, el (demiurgul) a făcut un amestec, rezultînd din el o a treia formă de substanță, compusă din cele două, și anume atît a naturii lucrului care este același, cît și a alterității" etc. —, pasaj asupra căruia toți interpreții lui Platon au păstrat tăcere? Sau cum va îndrăzni gramaticul să se ocupe de cercetările dialectice ale lui Chrysippos sau de cele matematice ale lui Arhimede și Eudoxos? În adevăr, după cum este orb în aceste probleme, 302

[137] Completat de Man.
[138] Trilemă.
[139] Adăugat de Bekker.

gramaticul este la fel de orb şi cu privire la poemele scrise despre subiectele acestea. Iată cum vorbeşte, bunăoară, Empedocle (B 112 4—5 Diels):

„Vă salut, eu care, ca un zeu nemuritor pentru voi nemaifiind eu muritor,
păşesc, printre toţi, onorat",

şi iarăşi (B 113 Diels):

„Dece stărui eu, oare, asupra lucrurilor acestea, ca şi cum aş săvîrşi ceva de seamă,
cînd îi întrec pe oamenii muritori, sortiţi pieirii?"

303 Căci gramaticul şi omul simplu vor presupune că filozoful rosteşte aceste cuvinte din lăudăroşenie şi din dispreţ faţă de ceilalţi oameni, ceea ce este străin chiar de cineva care este puţin versat în filozofie, dar nu de un om atît de valoros ca Empedocle. Acela care, pornind de la cercetarea naturii şi recunoscînd în mod limpede că doctrina care proclamă că asemănătorul este cunoscut prin ceea ce e asemănător nu este nimic altceva decît o dogmă străveche, despre care se crede că ar proveni de la Pitagora şi se întîlneşte şi la Platon în *Timaios* (35 A şi 45 B), fiind afirmată cu mult înaintea lui de Empedocle însuşi care spune (B 109 Diels):

„Noi vedem pămîntul prin pămînt, apa prin apă,
cu ajutorul aerului vedem aerul divin, şi prin foc focul cel nimicitor;
prin iubire vedem iubirea, iar ura prin ura cea aducătoare de jale" ...

omul acela va înţelege că Empedocle s-a numit pe sine zeu, fiindcă singur, păstrîndu-şi raţiunea neatinsă de rău şi neîntinată, l-a ales datorită zeului din el pe zeul din afară[140].

304 Iar cînd poetul Aratos scrie (*Phaenom.*, 541):

„Cît de departe de ceea ce poate vedea ochiul luceşte raza de lumină,
de şase ori pe atîta spaţiu va străbate (pe cer). Apoi, fiecare dintre spaţii
— fiind egal ca măsură — cuprinde două constelaţii",

acest lucru nu poate fi înţeles de gramatici, anume că, dacă se ia lungimea liniei drepte de la ochiul nostru pînă la soare-răsare şi se ia de şase ori această lungime, această lungime va măsura circumferinţa zodiacului, astfel încît va cuprinde două despărţituri ale zodiacului[141], ci acest lucru îl va înţelege matematicianul astronom, care îl va demonstra geometriceşte, arătînd că a stabilit a şasea parte a cercului zodiacului trăgînd o linie dreaptă care se întinde pînă la răsărit. Cele spuse de Timon din
305 Phlius cînd îl compara pe Pyrrhon cu soarele.

---

[140] Din cauza afirmaţiilor citate mai sus de Sextus cu privire la Empedocle, omul de rînd din Grecia a fost înclinat să-l socotească pe filozof ca un şarlatan. Sextus îi face aci deplină dreptate, în cuvinte impresionante.

[141] Ideea lui Aratos, ca şi cea a grecilor, este că sfera stelelor fixe, oricît de mare ar fi, este limitată în extindere, iar noi pe pămînt ne aflăm în centrul ei. Astfel distanţa de la ochiul nostru pînă la sfera cerească este egală cu o rază care se cuprinde de şase ori în circumferinţă (formînd laturile hexagonului înscris). Cum zodiacul este o fîşie circulară pe cer, care are în centrul ei ecliptica, raza se cuprinde de şase ori în circumferinţa lui, astfel încît o rază pusă pe cer cuprinde două despărţituri ale zodiacului (care are 12 despărţituri fixate prin 12 constelaţii).

„Tu singur conduci pe oameni în felul zeului,
care se învîrteşte, mînînd în jurul întregului pămînt,
şi arată globul învăpăiat al sferei sale care se învîrteşte bine" ...

vor părea gramaticilor că Timon le spune pentru a-l onora pe maestrul său şi în amintirea strălucirii filozofului. Un altul va cumpăni dacă nu cumva comparaţia filozofului din Phlius cu privire la Pyrrhon contrazice doctrina sceptică, din moment ce soarele luminînd cu razele sale lucrurile ce nu se vedeau mai înainte le face vizibile, pe cînd Pyrrhon sileşte ca 306
lucrurile limpede percepute de noi să se întoarcă în neclaritate. Dar se pare că nu este cazul, pentru cel care consideră lucrurile într-un chip mai filozofic. Timon spune că Pyrrhon îndeamnă la suspendarea judecăţii în acelaşi fel ca soarele, întrucît, aşa cum zeul întunecă vederea acelora care îşi aţintesc privirile spre el, tot astfel şi raţionamentul sceptic nimiceşte ochiul gîndirii acelora care îşi îndreaptă mai cu grijă atenţia spre el, încît nu mai percepe cele ce sînt stabilite cu îndrăzneală de dogmatici (ca adevărate). Dacă trebuie să parcurgem teoria medicală, să ne oprim 307
la felul cum este atribuit adesea un epitet de către poet, epitet învederînd o gîndire adîncă şi ştiinţifică, cum este — bunăoară — expresia „adînc în păpuriş, cu pat de iarbă" la Homer (*Iliada*, IV, 383). Căci aceasta are o semnificaţie pe care n-o poate concepe gramaticul, anume că sămînţa de trestie incită la împreunare, deoarece poetul numeşte culcuş împreunarea sexuală. Iată şi ceea ce spune Euripide cu privire la Deidameia 308
fica lui Lycomedes (fr. 682 Nauck):

„Fiica ta e bolnavă şi este în pericol
din această cauză? Ce nenorocire o doboară?
Nu cumva frigurile produse de fiere îi încearcă coastele?"

Cel care întreabă se informează dacă nu cumva are pleurezie fata, căci bolnavii de pleurită, cînd tuşesc, vomită lichid biliar. Despre acestea 309
gramaticul nu ştie nimic. Totuşi poate că e de prisos să discreditäm pe cei savanţi în ale gramaticii pornind de la lucruri străvechi şi oarecum ştiinţifice, cînd ei nu sînt în stare să înţeleagă o mică epigramă, cum ar fi aceea pe care a compus-o Calimah pentru Diodor Cronos (fr. 393, 3 Pfeiffer):

„Iată că undeva ciorile pe acoperiş croncănesc cîte
lucruri sînt legate şi cum va trebui să trăim după aceea".

Căci gramaticul poate spune că Cronos a fost foarte tare în dialectică şi 310
a învăţat pe alţii cum trebuie apreciat dacă un raţionament ipotetic[142]
este valid, încît, stăpînind el această învăţătură, o spun şi ciorile de pe case — fiindcă o aud des repetată judecata sa privitoare la raţionamentul ipotetic —; şi pînă aici gramaticul înţelege ceea ce este cunoscut şi copiilor. Dar după ce a trecut la „cum trebuie să trăim după aceea" 311
el se opreşte, nefiind în stare să descopere ce se indică prin aceasta. Aparţine filozofului să explice că părerea lui Diodor este că nimic nu se mişcă.

---

[142] Raţionamentul ipotetic συνημμένον e de tipul următor: „Dacă e ziuă, e lumină; dar e ziuă, deci e lumină".

312 Căci ceea ce se mişcă se mişcă sau în locul în care se află, sau în locul în care nu se află [143]. Dar nici prima, nici a doua soluţie nu sînt posibile. Deci nu se mişcă nimic. Lui „nimic nu se mişcă" îi urmează, ca o consecinţă, că „nimic nu piere". Căci aşa cum, din faptul că un lucru nu se mişcă nici în locul în care este, nici în cel în care nu este, se conclude că nimic nu se mişcă, tot astfel, deoarece animalul nu moare nici în timpul în care trăieşte, nici în cel în care nu trăieşte, urmează că el nu moare niciodată. Dacă acest lucru este aşa, atunci după Diodor, noi — trăind veşnic —
313 ne vom naşte iarăşi. Deci gramaticii nu gîndesc obiectele pe care se întemeiază cuvintele. Mai rămîne deci să gîndească numele acestora. Ceea ce iarăşi este un non-sens. Mai întîi, nu au un (criteriu) ştiinţific pentru a cunoaşte cuvintele. Căci ei n-au învăţat dintr-o ştiinţă oarecare că păstorii la Sofocle (fr. 472 Nauck) cînd spun „vai, ballen" spun „vai, rege" pe limba frigiană, ci acest lucru l-au auzit de la alţii. Căci nu este nici o diferenţă între a interpreta un cuvînt barbar sau unul învechit,
314 pentru că sună tot atît de ciudat pentru noi. Şi, în al doilea rînd, acest lucru este imposibil, deoarece cuvintele sînt infinite la număr, iar denumirile sînt formate de fiecare popor în mod diferit sau se aplică la obiecte pe care noi nu le cunoaştem. Cum este în exemplul ‹ „vorbea în totul ca un străin, avînd fluier în mînă" › [144]: „vorbea ca un străin" este pus pentru „vorbea în siriană", deoarece sirienii sînt străini, iar „în totul" e spus în loc de „în întregime", deoarece „tot" şi „întreg" sînt sinonime, iar „fluier" e pus în loc de „flaut", deoarece flautul este o specie de fluier. Astfel încît întregul pasaj devine astfel: „Pan cînta din fluier, avînd un
315 fluier în mînă". De altfel de unde ştiu gramaticii unele din cuvintele ştiinţifice, cum e la Aristotel „actualizarea" [145] sau „esenţa permanentă" [146]? Sau de unde vor înţelege gramaticii ce semnificaţie are la sceptici expresia „cu nimic mai mult", dacă este interogativă sau declara-
316 ratorie şi dacă se referă la obiectul exterior sau la stările noastre afective? Ce vor putea spune cînd un poem este compus din unele expresii obscure: „Căci în adevăr ţie sub doi munţi un dublu îndrăgostit ţi-a pierit; şi Soarta le-a dat lor o natură nouă. Iar membrele păşind în articulaţia cea asemenea unui şarpe se întorc şi se răsucesc pînă la încheieturile şoldurilor, Groaznice erau de privit jos şalele; pînă la vizuina posterităţii se afla însoţitorul deznodat al Armoniei".
317 Căci cine sînt „îndrăgostiţii" şi „munţii" şi „articulaţia cea asemenea unui şarpe" şi „încheieturile şoldurilor" şi mai departe „trunchiul" şi „şalele" şi „vizuina" şi „posteritatea" şi „Armonia"? Nefiind de interpretat nici în mod figurativ printr-o cercetare a faptelor, întrucît sînt

---

[143] Dilemă.

[144] Adăugat de Fabricius.

[145] Am tradus cu „actualizare" cuvîntul creat de Aristotel ἐντελέχεια, care e sinonim cu ἐνέργεια, „actul", dar cu o nuanţă specială (altfel n-ar fi fost creat de marele gînditor). Deci putem spune că „*entelecheia* este actul (ἐνέργεια) realizat, care a ajuns la „posesia scopului" sau care a fost realizat.

[146] τὸ τί ἦν εἶναι, expresie creată tot de Aristotel, care literal înseamnă „ceea ce este, ceea ce era din totdeauna)", deci „esenţa permanentă".

cuvinte luate în sens propriu, gramaticii nu vor înțelege aceste versuri, chiar dacă vor încerca de zeci de mii de ori.

318 Prin urmare, dacă gramaticii nu cunosc nici lucrurile, nici cuvintele, iar poezia și scrierea nu sînt nimic altceva pe lîngă acestea, urmează că ei nu posedă nici o artă interpretativă a celor spuse de poeți și de scriitori. De altfel, chiar dacă vom face uz de gramatică, o vom întrebuința la poeziile cele mai bune și nu la cele proaste. Iar cea mai bună poezie —

319 după ei — este cea care e limpede. Căci calitatea unui poem este claritatea lui, iar pentru gramatici ceea ce e neclar este rău. Deci, în acest caz, gramatica nu este de vreun folos pentru înțelegerea unui poem foarte bun, întrucît acesta nu are nevoie de interpretare, fiind limpede de la sine, dar nici chiar în cazul unui poem prost, prin faptul că e prost. Lucrul

320 care e contrazis fără judecată este incomprehensibil, iar gramaticii se contrazic în interpretările lor, fără o judecată prealabilă, despre intenția scriitorului. Așadar intenția scriitorului este incomprehensibilă și de aceea gramatica este inutilă. Dar să oprim aici cele ce aveam de spus împotriva acelora care se ocupă cu această știință (a gramaticii). Începînd alt subiect, vom cerceta acum argumentele împotriva retorilor.

Cartea a II-a

Contra retorilor

Contra retorilor

După ce am discutat cele privitoare la arta gramaticii, trebuie să vorbim 1
şi despre arta retoricii, care în sine este o artă mai viguroasă şi mai vrednică
de însuşirile bărbăteşti şi care este — în cea mai mare măsură — încercată
în adunare şi în faţa judecăţilor. Dar, întrucît putem concepe deopotrivă
ideea existenţei sau neexistenţei unui lucru şi cum nimic nu este în situaţia
de a fi cercetat dacă nu se consideră mai întîi ce este lucrul cercetat,
urmează a examina mai întîi ce poate să fie retorica, prin compararea
celor mai însemnate definiţii ale ei, date de către filozofi.
Platon, în dialogul *Gorgias*, folosindu-se de metoda sa de a defini, pare a fi 2
dat o definiţie distinctivă a retoricii : „Retorica este făuritoare de convin-
gere mulţumită cuvintelor, avîndu-şi eficacitatea chiar în aceste cuvinte
şi fiind convingătoare, nu instruind". El adaugă „prin cuvinte", poate,
fiindcă sînt multe lucruri care produc convingerea la oameni şi fără cuvinte,
cum ar fi — bunăoară — bogăţia, faima, plăcerea şi frumuseţea. Astfel, 3
sfatul bătrînilor — la Homer —, deşi troienii sînt sleiţi de război, iar
aceşti bătrîni sînt cu totul înstrăinaţi de Elena, socotind-o pricina neno-
rocirilor care i-au copleşit, totuşi se lasă convinşi de frumuseţea ei, şi —
cînd Elena se apropie de aceştia — bătrînii îşi spun între ei (*Iliada*, III.
156):

> „Nu ne uimeşte că troienii şi aheii cu picioarele bine ocrotite de cnemide
> Suferă de atîţia ani dureri pentru o astfel de femeie".

Phryne, după cîte se povesteşte, pe cînd Hiperide pleda pentru ea — şi 4
fiind pe punctul de a fi condamnată —, şi-a rupt tunica şi, prezentînd
judecătorilor sînii goi, izbuti să convingă mai bine pe judecătorii săi prin
frumuseţe decît prin retorica aceluia care o apăra. La fel e şi cu averea,
plăcerea şi faima. Pe fiecare din acestea le găsim atît de convingătoare,
încît, adesea, ele fac să se treacă peste sentimentul datoriei. Deci nu fără
de cumînţenie Platon, văzînd convingerea pe care o prilejuieşte retorica
a afirmat că este făuritoare de convingere nu prin orice mijloace, ci cu
ajutorul vorbirii. Dar nu tot ce convinge prin vorbe, în general, este 5
retorică — căci şi medicina şi artele asemănătoare conving prin vorbire — ;
numai dacă există în ele vreo putere care, îndeosebi, ţine de cuvinte.
Dar acest lucru nu se poate spune în general, întrucît şi geometria, şi
aritmetica, şi orice ştiinţă care intră în categoria celor teoretice depind,
îndeosebi, cît priveşte eficacitatea lor, de cuvinte ; numai dacă, cu ajutorul
cuvintelor, nu urmăresc scopul de a instrui, cum e cazul cu geometria,
ci produc convingerea doar pentru că urmăresc să fie convingătoare.
Acest lucru este propriu retoricii. Xenocrates (fr. 13 Heinze), discipolul 6
lui Platon, şi filozofii stoici (fr. II 294 Ar.) spuneau că retorica este
ştiinţa de a vorbi bine ; de altfel Xenocrates înţelege altfel cuvîntul „şti-
inţă", concepîndu-l ca în vechime, ca pe un sinonim al „artei", iar stoicii
îl înţeleg ca producînd „comprehensiuni sigure", care apar numai la în-

ţelept. Şi Xenocrates, şi stoicii socotesc că vorbirea retoricii se deosebeşte de o discuţie dialectică, deoarece vorbirea acesteia din urmă este concisă
7 şi consistă în a da şi a primi răspuns, pe cîtă vreme vorbirea pe larg şi o expunere amănunţită sînt proprii retoricii. De aceea şi Zenon din Cition (*Stoic. fr.*, I. 75 Arn.), fiind întrebat prin ce se deosebeşte dialectica de retorică, strîngîndu-şi pumnul şi iarăşi desfăcîndu-l, a răspuns „uite prin aceasta", sugerînd pin pumnul strîns caracterul compact şi concis al vorbirii dialectice, iar prin desfacerea pumnului şi întinderea degetelor
8 simbolizînd amploarea stilului retoric. Dar Aristotel, în prima carte a *Artei retorice* (1354 a 12), descrie mai simplu retorica, ca fiind arta vorbirii. Cînd i s-a obiectat că şi arta medicală consistă în vorbire medicală, unii — apărîndu-l — au spus că medicina îşi îndrumează vorbirea spre alt scop, în vederea sănătăţii, pe cînd retorica este, spre deosebire de
9 aceasta, doar arta vorbelor. Iar Aristotel înfăţişează şi alte definiţii, pe care noi nu sîntem siliţi să le menţionăm, întrucît ceea ce ne-am pus cu precădere în gînd nu este a discuta felul în care este înfăţişată retorica, ci, numai în măsura în care vrem să concepem particularitatea ei, tratăm despre aceasta, în vederea încercării pe care o facem de a o combate. Iar începutul să-l facem pe dată, pornind de la noţiunea pe care am expus-o. Căci, deoarece unii, în încercarea lor de a reda conceptul ei, vor ca retorica să fie arta sau ştiinţa vorbirii sau de a vorbi şi făuritoare de convingere, să căutăm şi noi, ţinîndu-ne de aceste trei lucruri, să prezentăm inexistenţa ei.
10 Orice artă (*Stoic. fr.*, 73 Arn.) este un sistem de comprehensiuni exercitate, care se raportă la un scop folositor vieţii. Dar retorica nu este un
11 sistem de comprehensiuni, după cum vom dovedi. Deci retorica nu există. Căci nu există o comprehensiune a unor lucruri false, iar aşa-numitele precepte ale retoricii sînt false, dintre care citǎm următoarele : „judecătorii trebuie convinşi că lucrurile sînt altfel decît sînt" şi „trebuie să trezim mînia sau mila" şi „trebuie apărat cel care a săvîrşit adulterul şi cel care jefuieşte templele". ‹ Ceea ce › pare a declara că se cuvine ca o datorie morală a înşela pe judecători, a trezi mînia sau mila. Dar acestea nu sînt adevărate şi deci nu sînt obiecte ale comprehensiunii [1]. Nu există, prin urmare, o comprehensiune a lor. De unde rezultă că nu există retorica.
12 Deci, aşa cum nu am spune că există o artă de a sparge zidul unei case, care povăţuieşte pe jefuitor cum să spargă zidul sau o artă a furatului care învaţă că în acest anumit mod se cuvine să furi şi să tai punga —căci aceste lucruri sînt false şi nu sînt nici îndatoriri, nici precepte —, la fel nu trebuie să presupunem că retorica are vreun temei al artelor, cînd se sprijină pe îndemnuri care o fac să fie în bătaia vînturilor. Desigur şi Critolau peripateticul cu discipolii săi şi — mult mai înainte — Platon, luînd aceasta în consideraţie, au condamnat retorica stabilind că se
13 întemeiază, mai degrabă, pe artificiu decît că este o artă. De altfel, deoarece fiecare artă are un scop stabilit şi bine întemeiat — bunăoară filozofia şi gramatica — sau care se menţine în majoritatea cazurilor, cum sînt

[1] După stoici, numai lucrurile adevărate dau reprezentări comprehensive, care sînt criteriul adevărului. Ceea ce e fals nu poate fi obiect al unei reprezentări comprehensive, ceea ce e fals e incomprehensibil. Aceasta este o teorie fundamentală în filozofia stoică.

medicina și arta cîrmaciului, va trebui ca și retorica, dacă este o știință, să învedereze unul din aceste feluri de scop. Dar retorica nu are un scop 14
întotdeauna stabil — căci nu biruie întotdeauna pe adversar, ci sînt împrejurări în care oratorul își propune un scop și rezultatul la care ajunge este altul decît scopul pe care și l-a propus —; și nu izbutește să atingă 15
scopul său, în majoritatea cazurilor, deoarece fiecare orator — cînd i se compară propria lui experiență — se vădește că mai degrabă a fost învins decît a fost biruitor, ca urmare a faptului că întotdeauna altcineva îi va infirma și-i va respinge argumentațiile. Deci retorica nu este o artă. Dacă, 16
totuși, e cu putință să fie cineva orator fără să se priceapă în arta retoricii, nu va exista o artă a retoricii. Dar este posibil să îndeplinești foarte bine funcția de orator fără a fi studiat retorica, după cum am aflat că s-au petrecut lucrurile cu Demade. Căci, deși era vîslaș, toată lumea e de acord că a devenit cel mai bun orator, și, alături de exemplul acestuia, există multe altele. Deci arta retoricii este inexistentă. De altfel, deoarece nu 17
credem că oamenii aceștia au ajuns ce au ajuns și s-au făcut oratori datorită experienței și deprinderii, există mulți, în viața de toate zilele, pe care îi vedem vorbind — pentru că au un talent natural — în fața tribunalelor și în adunările poporului, fără să cunoască preceptele tehnice ale retoricii. Și, dimpotrivă, dacă cei ce lucrează cu sîrguință [mai mult] și 18
studiază mai cu rîvnă vorbirea tehnică a retoricii nu sînt în stare să pronunțe un discurs oratoric în fața tribunalelor și la adunări populare, urmează că nu trebuie să afirmăm că retorica este o metodă tehnică. Ci, dimpotrivă, cum știe toată lumea, cei care ne țin conferințe — deși au studiat arta oratoriei, într-un grad foarte înalt — sînt văzuți a fi mai mulți decît peștii cînd au ajuns sub cerul liber. Deci unii sînt retori nu grație unei arte. De aci urmează că se poate rîde de aceștia, atunci cînd, 19
apărîndu-se de critica ce li se aduce, pretind că, așa cum pietrele de ascuțit nu sînt în stare să taie prin natura lor, dar ascut cuțitele și le fac apte să taie, tot astfel și profesorii de retorică, deși nu sînt capabili să vorbească ca niște oratori, din cauză că nu sînt deprinși, pot totuși face pe alții să vorbească, ajutîndu-i a se desăvîrși prin arta lor. Acești oameni minunați nu au știut că asemuirea lor este nepotrivită, întrucît piatra de ascuțit nu are însușirea de a da fierului o calitate — pe care ea n-o avea —, pe cîtă vreme profesorii de retorică proclamă, ca fiind prima lor îndatorire, faptul că ei transmit aproapelui lor acea artă pe care ei o posedă.
Critolaos și discipolii lui, precum și adepții Academiei, printre care se 20
numără Cleitomachos și Carmide, obișnuiesc și ei să afirme astfel de lucruri, anume că cetățile nu izgonesc artele, fiindcă știu că ele sînt întru totul folositoare vieții, așa cum nu gonim pe administratorii priceputi din gospodării, nici pe boari din cirezi, pe cînd, pretutindeni, toți au persecutat retorica, ca fiind cît se poate de dușmănoasă, așa cum a făcut legiuitorul cretan care a interzis să debarce pe insulă celor ce se fălesc cu arta lor de a vorbi, iar spartanul Licurg — care a fost admirator al lui Tales din 21
Creta — a introdus aceeași lege la spartani. Din care cauză, mulți ani după aceea, eforii au pedepsit, la întoarcerea sa, pe tînărul care studiase retorica în străinătate, dînd ca motiv al condamnării lui că s-a ocupat de discursuri înșelătoare pentru nimicirea Spartei. Și spartanii au continuat

să urască retorica şi să recurgă la un fel de a vorbi scurt şi simplu. Şi iată
22 deci pentru ce ambasadorul ales de ei împotriva atenienilor şi trimis la Tisaferne [2], în timp ce atenienii au ţinut discursuri lungi şi felurite, a desenat pe pămînt cu bățul două litere, una mică şi dreaptă, iar cealaltă lungă şi întortocheată, şi i-a spus : „din aceste două, o rege, alege pe care o vrei", înţelegînd în mod simbolic prin litera lungă şi întortocheată
23 şarlatania retoricii, iar prin litera scurtă şi, în acelaşi timp dreaptă vorbirea neprefăcută, simplă şi concisă, prin care spartanii urmăresc nu numai faţă de ai lor, ci şi faţă de străini să evite prisosul şi exagerarea în cuvîntările lor. Din mijlocul lor, spartanii l-au îndepărtat, fără să-şi fi îndeplinit îndatorirea, pe ambasadorul insulei Chios, care, cerînd ca spartanii să exporte grîne chioţilor, şi-a exprimat rugămintea într-un discurs foarte lung, dar în schimb, cînd a fost trimis un alt ambasador mai scurt la vorbă — căci nevoia îi silea pe chioţi —, i-au satisfăcut cererea. Acesta a întins în faţa lor un sac gol şi a spus că au nevoie de făină. Dar l-au criticat şi pe acesta ca fiind prea vorbăreţ. Căci arată îndeajuns cererea chioţilor
24 indicarea sacului gol. Ceea ce l-a determinat pe poetul tragic Ion să spună despre aceştia (fr. 63 Nauck = 107 Blum) :

„Crenelurile cetăţii spartane nu sînt vorbele,
Ci atunci cînd un război neaşteptat se iveşte pentru oştire
Sfatul poporului din Sparta chibzuieşte şi porunceşte, iar mîna execută
hotărîrea luată",

întrucît spartanii ştiu să plănuiască minunat de bine, dar urăsc retorica. De aci, dacă cetăţile nu izgonesc artele, dar au surghiunit retorica, în-
25 seamnă că retorica n-ar fi una din arte. Căci a răsturna argumentul spunînd că unele din cetăţile greceşti au izgonit din mijlocul lor pe filozofi înseamnă a vorbi ca un nesocotit. Mai întîi, cei care conclud contrariul nu pot aduce dovada celor afirmate, cum sînt aceia care se împotrivesc părerii noastre în cazul retoricii. Apoi, chiar dacă unele din cetăţi au izgonit filozofia, n-au izgonit-o fără să fi făcut nici o excepţie, ci doar unele şcoli le-au alungat, ca spre exemplu cea epicuriană, fiindcă propovăduia plăcerea, sau cea socratică dispreţuind divinul. Pe cînd cetăţile de care am vorbit mai înainte nu au respins un fel de retorică şi nu au acceptat un altfel de retorică, ci au alungat-o nefăcînd nici o excepţie.
26 Dar, pe lîngă cele spuse, dacă în general retorica este o artă, ea va fi de folos celor ce o posedă sau cetăţilor, la fel ca şi celelalte arte. Dar ea nu este de folos nici celui ce o posedă, nici cetăţilor, după cum vom dovedi.
27 Deci nu e stabilit că ea ar fi o artă. În adevăr, ea nu este folositoare celui ce o posedă, deoarece mai întîi este necesar ca el să se tot învîrtească ‹ prin › [3] pieţele publice şi arhive, fie că vrea sau nu, să se frece de oameni ticăloşi — cu păreri schimbătoare şi denunţători —, să se înjosească în a se aduna în aceleaşi locuri cu ei, apoi să fie foarte prudent cu modestia,
28 pentru a nu apărea ca demn de dispreţ oamenilor celor mai lipsiţi de scrupule, să vorbească cu semeţie şi să-şi pună înainte îndrăzneala ca pavăză, pentru

[2] Tisaferne, satrap persan al Asiei Mici.
[3] ‹ ἐν › adăugat de Bekker.

a inspira teamă cui i se împotrivește, să fie înșelător, pehlivan și obișnuit cu afacerile cele mai murdare, adulterele, hoțiile, nerecunoștința față de părinți, pentru ca, atunci cînd trebuie, să le poată combate în mod activ; și, iarăși, să stîrnească tulburare, să aibă mulți dușmani și ură 29
față de toți — față de unii fiindcă au fost vătămați, față de alții fiindcă știu că el este mituit. Și ceea ce a pus pe alții în dispoziția în care sînt îl va pune și pe el odată în aceeași dispoziție, fiind momit de un cîștig mai mare. Pe lîngă toate acestea, trebuie să se angajeze în tot felul de 30
lupte și — ca un pirat — va fi cînd învinuit, cînd acuzator, încît, hărțuit zi și noapte, va fi inoportunat de cei ce au încurcături, va avea viața plină de bocete și lacrimi, în timp ce unii sînt duși la închisoare și alții la tortură. Așadar, retorica este vătămătoare celor ce posedă arta ei.
Dar în adevăr retorica nu este folositoare nici cetăților. Căci legile sînt 31
legăturile cetăților și, așa cum sufletul piere dacă piere corpul, tot astfel și dacă se desființează legile pier și cetățile. Din care cauză și Orfeu moralistul, pentru a arăta caracterul lor necesar, spune (fr. 292 Kern):

„Era un timp cînd oamenii trăiau unii mîncînd
carnea altora: cel mai puternic sfîrteca pe omul mai slab".

Căci, de vreme ce nu domnea nici o lege, fiecare avea dreptatea în mîinile 32
sale [și precum (Hesiod, Op. 277) peștilor și sălbăticiunilor și zburătoarelor le era îngăduit lucrul acesta (ibidem, 276)][4], să se mănînce unii pe alții, întrucît printre ei nu cîrmuiește dreptatea; și aceasta pînă cînd zeul, milostivindu-se de oamenii chinuiți, le-a trimis zeițe dătătoare de legi, pe care oamenii le-au prețuit pentru că au pus capăt nelegiuirii antropofagiei, mai mult decît pentru că au îmblînzit viața prin roadele pămîntului. Pentru acest motiv, cei nobili la perși au o lege că, dacă moare 33
regele, să făptuiască lucruri împotriva legii, în următoarele cinci zile, nu ca expresie a durerii lor, ci pentru a învăța în fapt cît de mare rău este lipsa de legi, care aduce după sine uciderі, jafuri și tot ce este mai rău — pentru a deveni astfel păzitori mai credincioși ai regelui.
Dar retorica a fost introdusă pentru a se împotrivi legilor. O foarte în- 34
semnată dovadă că lucrurile stau astfel este faptul că la barbari, unde nu există retorica sau se întîlnește rareori, legile rămîn neschimbate, pe cînd la cei care o cultivă se modifică zilnic legile, cum se întîmplă la atenieni, 35
după spusele lui Platon, poetul Vechii Comedii (fr. 220 Kock). Căci, spune el, dacă cineva pleacă, pentru o călătorie, din Atena pe timp de trei luni, nu mai recunoaște la întoarcere cetatea, ci este asemenea unor oameni ce umblă noaptea pe lîngă ziduri ca să introducă niște mesageri: așa de mult se deosebește cetatea în privința legilor. Apare, așadar, limpede că 36
retorica este adversară a legilor, care o așază printre artele răufăcătoare. Căci o dată aceia îndeamnă să se privească cu luare-aminte textul și cuvintele legislatorului, ca fiind limpezi și neavînd nevoie de nici o interpretare, altă dată ei înfățișează lucrurile pe dos; și sfătuiesc să nu se țină seama nici de text, nici de cuvinte, ci de spiritul legii. Căci nici cel care cere 37
pedepsirea n-a cerut pedeapsa aceluia care întinde pumnalul împotriva

[4] Adăugat după manuscrisele lui Hesiod.

cuiva întrucît a întins pumnalul ca şi cum ar întinde un inel sau un ac,
ci numai dacă cercetăm amănunţit intenţia lui vom şti noi să pedepsim pe
38 cel ce a îndrăznit să-şi pună în gînd a ucide un om. Şi ne mai îndeamnă
cîteodată să se citească legile cu anumite prescurtări, încît din cuvintele
rămase să apară o altă intenţie. Adesea retorii fac distincţii în frazele
îndoielnice, formînd un sens care le convine lor. Şi alte mii de modificări
fac ei pentru a răstălmăci legile. De aci, retorul bizantin [fiind întrebat
39 cum sună legea bizantinilor, răspunse : „aşa cum vreau eu". Căci, aşa
cum scamatorii scapă de privirile spectatorilor prin iuţeala gesturilor lor, la
fel şi retorii, din cauza şireteniei, întunecă cu ajutorul legii minţile jude-
40 cătorilor şi le fură voturile. În adevăr, nimeni n-a îndrăznit să propună
decrete cu forme ilegale, decît retorii.

Nu este mai puţin adevărat că Demostene, strigînd cu putere şi spunînd
tot soiul de minunăţii, a răsturnat pe neaşteptate învinuirea împotriva
lui Ctesifon. Ceea ce-l face pe Eschine să spună : „A pătruns un obicei
rău în tribunale. Căci acuzatorul se apără, iar învinuitul se poartă ca un
acuzator ; judecătorii sînt obligaţi să rostească o hotărîre într-o chestiune
41 în care ei nu sînt judecători". Dar, dacă retorica este împotriva legilor,
atunci, pe lîngă aceea că nu este de vreun folos, mai se arată şi vătămătoa-
re. Nu numai atît, dar oratorii care conduc mulţimea nu vin în faţa
celor care-i ascultă spre binele cetăţilor, ci farmacistul se găseşte faţă de
medic în aceeaşi relaţie în care se află şi demagogul faţă de omul politic.
42 Căci el dă învăţături rele celor mulţi vorbind ceea ce e acestora pe plac,
şi prin calomnii îi înstrăinează pe ei de cei ce sînt cei mai de treabă oameni
politici. Căci cu vorba şi în aparenţă demagogul promite că face totul
spre folosul obştii, dar în realitate pune la îndemînă un aliment care nu e
de loc sănătos, aidoma doicilor care dau de mîncare o mică bucată copiilor,
iar întregul îl înghit ele.

43 Acestea, aşadar, sînt argumentele folosite de oamenii academiei în
privinţa retoricii, cînd pornesc s-o învinuiască, încît, dacă retorica nu
este folositoare nici celui ce o posedă şi nici aproapelui, atunci urmează
că ea nu poate fi o ştiinţă.

Dar, cu privire la acestea, unii, luîndu-i apărarea, spun că retorica este
de două feluri : o retorică subtilă, întrebuinţată de oamenii înţelepţi, şi
alta pe care o folosesc oamenii inferiori ; iar acuzarea nu se aduce împotriva
retoricii celei subtile, ci împotriva aceleia pe care o exercită oamenii de
44 proastă calitate. Unii se folosesc, pentru a o dezvinovăţi, şi de comparaţii :
căci aşa cum acela care concurează la pancration şi îşi loveşte tatăl nu
devine bătăuşul tatălui său prin arta de pancratiast, ci din cauza mîrşă-
viei caracterului său, tot astfel şi cel ce s-a exercitat în retorică şi apoi se
foloseşte de ea împotriva patriei sale şi a legilor acesteia nu procedează
45 astfel din cauza retoricii, ci din cauza propriei sale strîmbătăţi. Prima
categorie însă a acestor apărători nu observă că fără voie au admis incon-
sistenţa retoricii. Căci, întrucît nu se întîlneşte nici un om înţelept sau
foarte rar poate fi întîlnit, va trebui ca şi retorica de care se folosesc în-
46 ţelepţii să fie sau inconsistentă, sau foarte rară. Ca să răspundem celor
dintr-a doua categorie, trebuie remarcat că comparaţia este nepotrivită
cu cele cercetate care sînt la îndemîna oricui. Căci arta pugilatului nu

învață s-o folosești la rău, cum ar fi să-ți lovești tatăl, pe cînd retorica declară că este cea mai de seamă îndatorire a ei : bunăoară a face ca lucrurile mici să pară mari, iar cele mari să pară mici sau ca faptele drepte să pară nedrepte, iar cele nedrepte ca drepte. În general, din moment ce 47
retorica consistă din afirmații care se bat cap în cap, nu este admisibil a spune că orator este omul care știe să vorbească subtil, iar cine nu este așa nu mai e orator. Căci oratorul — oricum ar fi — trebuie, fără doar și poate, să se exercite în vorbiri contradictorii, iar în contradicții apare și nedreptatea. Deci orice retor, fiind susținător al nedreptății, este un om care face nedreptate. Din toate cele înfățișate este limpede că nu trebuie 48
să numim retorica o artă. Să cercetăm, în al doilea rînd, irealitatea ei, pornind de la materia de care se ocupă. Totuși noi am tratat esențialul argumentării noastre în partea *Contra gramaticilor* (*M.*, I 99 sqq). Căci, dacă gramatica se străduiește cu privire la vorbire, iar nici cuvîntul, nici vorbirea formată din cuvinte nu există, după cum am demonstrat, fiindcă lucrul, ale cărui părți nu există, nu există nici el, va urma că și retorica este non-existentă. Totuși trebuie să spunem înainte de toate că, 49
și dacă retorica se preocupă de vorbire, ea nu este cu necesitate tehnică — afară numai dacă o cuvîntare nu aduce folos. Căci, așa cum la medicamentele care sînt felurite, unele fiind ucigătoare, iar altele salvatoare, întrebuințarea celor ucigătoare nu este nici arta medicinii și nici vreo altă artă, pe cînd aceea care se ocupă de drogurile care salvează este și artă și folositoare vieții, tot așa vorbirea : unele forme ale ei sînt folositoare, altele vătămătoare. Dacă retorica nu se îndeletnicește cu acelea care sînt folositoare, ci cu acele vătămătoare, nu numai că nu este o artă, ci va fi un artificiu pervers. Dar noi am dovedit mai înainte că ea se ocupă de vorbirile cele mai vătămătoare. Deci retorica nu constituie o artă. În 50
adevăr dacă îndeletnicirea sicofantului și cea a demagogului s-au exercitat în vorbire, dar nu sînt arte, e limpede că și retorica, dacă o examinăm, nu se va dovedi o artă din pricina simplului fapt că — mulțumită practicii — și-a cîștigat abilitatea în a vorbi. Dar nici îndeletnicirea sicofantului și cea a demagogului, în ciuda faptului că practică vorbirea, nu sînt arte. Prin urmare, nici retorica nu este o artă. Deci, pe lîngă cele spuse, acest 51
lucru nici nu este specific retoricii, ci este comun la orice învățătură legată de vorbire. Căci și arta medicinii vorbește cum se cuvine despre principiile sale, iar muzica despre cele ale muzicii. De aceea, așa cum fiecare din aceste științe nu este retorică din cauză că întrebuințează vorbirea, la fel nici ceea ce constituie obiectul cercetării noastre.
Pentru a vorbi succint, nici nu produce cuvîntări bune. Căci ea nu arată 52
procedeul tehnic pentru a ajunge la aceasta, că — mai întîi —, bunăoară, omul care nu respinge vorbirea conformă obiceiului întrebuințează exprimarea frumoasă, așa cum am arătat și în partea *Contra gramaticilor* (*M.*, I 189 sqq), apoi că se întîmplă același lucru cu insul ce stăpînește în mod sigur lucrul gîndit. Căci dacă se ignorează acestea, exprimarea ajunge vagă și nesigură, din care cauză — considerînd noi aceasta —, putem spune că este orator bun fiecare în propriile lui îndeletniciri. Pe lîngă 53
acestea, cel care a cercetat amănunțit care dintre expresii sînt întrebuințate conform deprinderii comune și care își au obîrșia în propriile păreri

atribuie fiecăreia ceea ce i se cuvine şi ce i se potriveşte. „Stabilimentul de băi" se numeşte conform obiceiului şi „baia de bărbaţi", fiindcă în el fac baie bărbaţii, pe cînd expresiile „bogatul e fericit" şi „moartea e un rău" fac parte din expresiile opinate. Căci faptul că moartea face parte din lucrurile rele şi bogăţia din cele bune este non-evident şi obiect de opinie.

54 Se va folosi cum trebuie de cuvinte cel ce a înţeles cauza pentru care schimbăm cuvintele, fie pentru a nu spune de-a dreptul, întrucît lucrul spus direct produce ofensă, fie pentru a limpezi ceva, cum ar fi — bunăoară — cînd
55 trecem de la cauză la agent şi de la semn la ceea ce semnifică. Deci dacă, după cum am spus, retorii s-ar ţine de percepte tehnice în aceste materii, poate că atunci s-ar vorbi — mulţumită retoricii — frumos şi cu fraze pline de eleganţă şi distincţie. Dar acum, întrucît retorii nu au nici măcar idee de lucrurile acestea, trebuie afirmat că vorbirea frumoasă nu e specifică
56 retoricii. În sine vorbirea nu e nici bună, nici rea. Dovadă că prin aceleaşi cuvinte, rostite de un om subtil şi serios, sîntem ofensaţi, dar nu sîntem de loc izbiţi dacă sînt rostite de un actor comic. De aceea, cînd se spune că retorul este făuritor de expresii frumoase, sau se spune că alcătuieşte expresia care clarifică lucrurile folositoare, sau cele care aparţin vorbirii elenice, sau aceea care arată lucrurile în mod limpede, concis şi cu o pre-
57 gătire temeinică, dar aceasta nu se întîmplă pentru că vorbirea sa indică lucruri folositoare. Căci retorii nu ştiu nimic despre aceste lucruri. Şi nici despre cum sînt expresiile proprii limbii greceşti. Această însuşire aparţine celor ce respectă deprinderile obişnuite şi artelor liberale. Dar nu se întîmplă nici pentru că felul ei de a se exprima indică lucrurile în mod limpede, concis şi în urma unei pregătiri temeinice. Căci retorii, dimpotrivă, voind să spună o frază lungă şi cu adaosuri şi să nu se lovească vocala de vocală [5], exprimîndu-şi ideea prin cuvinte rimate, se îndepăr-
58 tează de exprimarea clară şi în acelaşi timp scurtă a lucrurilor. Deci nu aparţine retoricii de făuri o vorbire frumoasă şi potrivită. Dacă se admite lucrul acesta, nimeni nu ar alege o vorbire de felul retoricii, mai întîi fiindcă aceasta nu se potriveşte cu practica obişnuită a vieţii. Căci nimeni dintre noi nu vorbeşte aşa cum vorbesc oratorii înaintea instanţelor judiciare — ar fi luat în rîs, dacă ar face aşa ceva. Dar chiar şi retorii, întotdeauna cînd se întorc de la ocupaţiile lor şi de la acele probe la care
59 se supun, folosesc un alt fel de a se exprima faţă de tovarăşii lor. Apoi, după cum spuneam, ne izbeşte dacă cineva ne vorbeşte cu afectaţie şi patos oratoric. Trebuie transpus la retorică cele spuse mai înainte contra gramaticilor care se bizuie pe analogie şi trebuie să afirmăm că aceia ce vor să vorbească aşa cum se cuvine trebuie să fie cu luare-aminte la deprinderea comună mai mult decît la vreo artă prea migăloasă şi nefolositoare.

60 Şi acum, trecînd mai departe, vom face obiecţiile noastre pornind de la considerarea scopului retoricii. Iarăşi deci trebuie să spunem că, dacă nu există un scop al retoricii, nu există nici retorica, întrucît orice activitate tehnică se raportează la un scop oarecare. Dar nu există nici un scop al

[5] Adică „să se evite hiatul".

retoricii, după cum vom dovedi. Așadar, retorica nu este o artă. Desigur, 61
cei mai mulți — oameni valoroși și rafinați — cred că realizarea supremă
la care tinde retorica este producerea convingerii. Căci și Platon cu dis-
cipolii lui privind la acest lucru au spus că retorica este capacitatea de a
convinge cu ajutorul vorbirii, iar Xenocrates și discipolii lui o definesc
ca făuritoare a convingerii. Aristotel (*Rhet.*, I 2 1355 b 26) spune că
este capacitatea de a vedea posibilul demn de crezare. Ariston, prietenul
lui Critolaos, afirmă că ținta pe care și-o propune retorica este convingerea,
urmărind să obțină această convingere. Și Hermagoras obișnuia să spună 62
că îndatorirea retorului desăvîrșit este să prezinte cercetarea chestiunii
politice cît se poate mai convingător. Iar Athenaios denumește retorica
puterea vorbirii care tinde la convingerea auditorului. Isocrate pretinde
că retorii nu se exercită în nimic altceva decît în știința de a produce
convingerea. De aci, pășind și noi pe calea celor de mai sus, vom spune de 63
îndată că termenul „convingător" are trei sensuri : într-un sens se numește
astfel ceea ce e adevărat în mod evident și care, producînd o reprezentare
a adevărului, ne obligă să ne dăm adeziunea ; în al doilea sens „convingă-
tor" se numește ceea ce este fals și, după ce produce o reprezentare a
adevărului, ne silește să ne dăm adeziunea — ceea ce retorii obișnuiesc
să numească „verosimil", fiindcă este asemănător cu adevărul — ; în al
treilea sens „convingător" se numește ceea ce e comun adevărului și
falsului. Termenul „convingător" fiind folosit în aceste feluri, merită să
ne informăm de la retori în care din sensurile cuvîntului „convingător" 64
cred ei că retorica tinde spre a convinge și legată de care dintre ele pretind
aceștia că retorica își exercită arta sa, anume cu privire la adevărul în
mod evident sau la falsul asemănător cu adevărul, sau poate că susțin
că se preocupă de lucruri care intră în ambele categorii. Dar cu privire la 65
ceea ce este adevărat în mod evident nu este posibil. Căci adevărul con-
vinge de la sine și ne obligă la adeziune, încît e de prisos convingerea pe
care ne-ar da-o retorica în privința adevărului. Și așa cum nu avem nevoie
de nici o artă ca să ne convingem că acum e ziuă sau că acum eu conversez,
întrucît acestea sînt lucruri neîndoielnice și de la sine evidente, la fel nu
e nevoie de retorică pentru a ne da adeziunea la afirmația că ucigașul
prins asupra faptului este ucigaș. De altminteri, dacă retorica a stabilit 66
teoria adevărului, în prealabil evident întrucît este convingător, în toate
privințele ea va deveni și teoria incredibilului. Căci acestea în momentul
de față le ia retorul în raportul lor reciproc și în propoziția în care exprimă
stîngul în mod necesar adaugă și lucrul al cărui stîng este.
Astfel, cînd desparte adevărul convingător de ceea ce nu este așa, are cu-
noștință și de adevărul neconvingător. Deci, întrucît orice adevăr, oricare 67
ar fi el, este sau convingător sau neconvingător [6], va urma concluzia că
retorica face teoria oricărui adevăr. Din faptul că retorica face teoria
oricărui adevăr va decurge că face și teoria oricărui fals. Căci în aceeași
propoziție cel ce apreciază ceea ce e neconvingător va aprecia în mod
necesar și ceea ce nu e demn de crezare, la fel în aceeași propoziție cel
ce cunoaște fiecare adevăr îl compară cu fiecare contrariu, adică cu falsul.

[6] Dilemă.

Iar dacă aşa stau lucrurile, atunci retorica ar fi cunoaşterea lucrurilor adevărate şi false. Dar realitatea este cu totul alta.

68 Urmează de aci că retorica nu are ca obiect adevărul de la sine evident. De altfel, ea proclamă că poate pleda cauze contrare, iar contrariile nu sînt adevărate. Deci retorica nu urmăreşte adevărul. Dar nici falsul. Căci nu există artă a falsului, încît e necesar ca retorica, urmărind falsul, să nu fie artă [7] sau să fie o artă înşelătoare, fiind ea obligată să ţină piept
69 aceloraşi dificultăţi. Căci, dacă convingătorul se produce cu privire la fals, va fi desigur cunoscut şi incredibilul. Deci, întrucît orice fals este convingător sau neconvingător [8], va exista o cunoaştere a oricărui fals, şi de aceea şi a oricărui adevăr, încît retorica nu se va deosebi de dialec-
70 tică. Ceea ce în multe privinţe este absurd. Nu numai atît, dar, dacă retorul apără cele ce sînt potrivnice, iar contrariile nu sînt false, atunci retorica n-ar avea ca obiect falsul. Mai departe, dacă este verosimil ceea ce oferă argumente foarte multe şi avantajoase spre a ajunge la adevăr, opusul acestuia fiind „improbabilul", care procură puţine şi rare temeiuri pentru adevăr, de bună seamă că retorica — întrucît argumentează în feluri care se bat cap în cap — urmăreşte verosimilul nu mai mult decît
71 contrariul său. În adevăr, ea nu urmăreşte ceea ce e comun adevărului şi falsului. Căci adevărul implică şi falsul. Este atunci absurd să statornicești că arta se foloseşte de lucruri false, pe lîngă faptul că — aşa cum am demonstrat mai înainte —, apare consecinţa unei ştiinţe a lucrurilor adevărate şi false ; ceea ce nu este cazul. Dar, dacă retorica nu poate avea ca obiect nici adevărul, nici falsul sau ceva care le include pe ambele [9], iar pe lîngă acestea nu există nimic convingător, urmează că nu aparţine retoricii funcţia de a convinge.

72 Deci noi pretindem a face uz împotriva retorilor de obiecţiile înfăţişate. Obişnuiesc însă unii să mai adauge şi cele ce vor urma, de care se poate folosi cine doreşte. Căci aceştia spun că retorica este sau nu este o artă [10]. Iar dacă nu este o artă, nu vom cerceta nici titlul ei. Dar dacă este o artă, cum de are un scop comun cu al aceluia care nu este retor ? Căci mulţi posedă arta de a convinge, prin bogăţie sau prin frumuseţe sau prin faimă,
73 după cum am dovedit mai înainte (§ 4). Măcar că discursurile pronunţate conving adesea judecătorii, retorii rămîn totuşi în aşteptarea altui scop şi, în aşteptare, ei imploră. Deci convingerea nu este scopul retoricii, ci, dacă totuşi ceva este scop, acesta este ceea ce urmează convingerii
74 produse. De altfel, vorbirea retorică mai se şi împotriveşte convingerii. Căci, mai întîi, se înfăţişează ca lucru de prisos şi cei mulţi sînt izbiţi de
75 superfluitatea discursului. Apoi, cuvîntarea neclară nu este producătoare de convingeri, iar discursul oratorilor consistînd în fraze lungi şi în entimeme [11] este mai puţin clar. Deci discursul care derivă din arta retoricii

---

[7] Acelaşi cuvînt τέχνη a fost tradus de noi o dată cu „ştiinţă" şi altă dată cu „artă", întrucît grecii nu separă cele două noţiuni.

[8] Dilemă.

[9] Trilemă.

[10] Dilemă.

[11] Entimema este un silogism incomplet la care lipseşte o premisă ce e subînţeleasă. Exemplu: Socrate e muritor (concluzie) fiind om (premisa minoră, lipseşte majora).

nu este convingător. Cuvîntarea care cîştigă bunăvoinţa judecătorilor, 76
aceea este convingătoare. Dar bunăvoinţa o produce nu discursul retoric,
ci cel simplu şi care reflectă stilul obişnuit. Cuvîntării unui retor i se opun
toţi cei ce detestă aerele de superioritate. Căci chiar dacă retorul demons-
trează lucruri care sînt drepte, profanii cred că acestea li se par drepte
nu din cauza naturii lucrurilor, ci pentru că — deşi nedrepte — retorul
şi-a folosit viclenia faţă de ei. Vorbirea omului de rînd inspiră oricui 77
simpatie, fiindcă ascultătorul îşi dă seama de slăbiciunea aceluia şi dă
mai multă dreptate cauzei sale decît merită, fiind susţinută de un om
simplu. Pentru acest motiv, la atenieni — în timpurile vechi — nu se
îngăduia ca persoanele din curtea Areopagului să fie asistate de un avocat,
ci fiecare îşi făcea apărarea cu puterile proprii — fără înşelăciune şi fără
artificii verbale. În adevăr, dacă retorii se încred în puterea lor de con- 78
vingere, ar trebui să nu caute să trezească nici mila, nici mîhnirea,
nici mînia sau altceva de acest fel, care nu conving, ci abat pe un drum
greşit mintea judecătorilor şi întunecă dreptatea.
Aşadar, s-a dovedit că nu poate fi scopul retoricii convingerea. Unii însă 79
afirmă că nu aceasta este scopul retoricii, ci descoperirea cuvintelor care
se potrivesc. Alţii spun că scopul retoricii este de a produce în judecători
opinia pe care o doresc vorbitorii, alţii spun că e utilul, iar alţii că este
izbînda. Dintre aceştia, contra primilor trebuie spus că, dacă un cunoscător 80
al retoricii susţine că ea descoperă acele cuvinte care sînt la locul lor
pentru ceea ce el vrea să argumenteze, urmează că ea pretinde că ea
rosteşte sau cuvinte adevărate sau posibile [12]. Dar atunci ar trebui să
existe o regulă şi un criteriu pentru a deosebi ceea ce este adevărat de
ceea ce e fals, dar lucrul acesta nu-l posedă aceia. Căci, necunoscînd ei
cuvintele adevărate, nu vor recunoaşte nici pe cele posibile de a fi spuse.
Deci nu aparţine retoricii de a descoperi cuvintele la locul său şi posibile. 81
Iar retorica nu este nimic altceva decît descoperirea cuvintelor care se
potrivesc, încît cel ce afirmă că virtualmente scopul retoricii este acesta
pretinde că retorica este scopul retoricii. Lucrul de dragul căruia retorul 82
spune că săvîrşeşte toate cîte le săvîrşeşte, acela va fi scopul ei. Dar retorul
nu săvîrşeşte toate în vederea demonstraţiilor posibile, ci pentru ceea ce
urmează după argumente. Atunci, primul lucru nu poate fi scopul retoricii. 83
De altfel scopul pe care îl are de atins retorul îl are şi omul de rînd care l-a
angajat pe el (ca avocat). Dar, cel puţin, omul de rînd nu se grăbeşte să
obţină descoperirea argumentelor posibile, ci el urmăreşte altceva. Deci
scopul va fi acel lucru, şi nu descoperirea argumentelor posibile. De 84
bună seamă că el nu urmăreşte nici să producă în cazul respectiv, în minţile
judecătorilor, părerea pe care vorbitorii o doresc. Acest lucru nu diferă de
convingere, întrucît cel ce convinge produce în judecători despre lucruri
părerea pe care acesta o vrea. Dar am dovedit (§§ 60—71) că scopul
retoricii nu este convingerea, aşa încît nici impunerea unei convingeri.
Pe de altă parte, nici utilul nu e scop, aşa cum pretind unii. Căci ceea ce 85
este scopul unei părţi nu poate fi scopul întregului. Dar retorii spun că
scopul părţii deliberatoare a retoricii este utilul. Deci aceasta nu este

[12] Dilemă.

scopul întregii retorici. Iar ceea ce este scopul comun al oricărei arte nu este scop numai al retoricii. Dar utilul pentru viaţă este scop al oricărei
86 arte. Deci el nu se prezintă ca scop particular al retoricii. Rămîne, aşadar, că victoria este scopul retoricii. Ceea ce iarăşi este imposibil. Căci cel ce adesea nu atinge scopul urmărit de gramatică n-ar putea fi gramatic şi cel ce adesea nu atinge scopul urmărit de muzică n-ar putea fi muzician. Desigur şi cel ce nu atinge scopul urmărit de retori n-ar putea fi retor.
87 Iar retorul mai des este învins şi nu biruitor — ba într-o măsură mai mare dacă este mai capabil, întrucît cei ce au de apărat cauze nedrepte recurg la el. Deci retorul nu este retor. Cel ce nu realizează scopul urmărit de retorică nu poate fi lăudat, pe cînd uneori noi lăudăm pe retorul care a
88 fost învins. Victoria nu este deci scopul retoricii. În consecinţă, dacă retorica nu are o materie asupra căreia să-şi exercite arta sa şi nici un scop la care este raportată, nu poate exista retorica. Dar ea nu are nici materie, nici scop, după cum am stabilit. Deci nu există retorică.
89 Cineva ar putea avea dificultăţi cu privire la acestea şi din considerarea părţilor retoricii. Se spune că părţile retoricii sînt următoarele : judiciară, deliberativă şi laudativă, iar dintre ele scopul părţii judiciare este dreptatea, cel al părţii deliberative este utilul şi cel al părţii laudative este frumosul.
90 Ceea ce de îndată se dovedeşte a fi supus îndoielii. Căci, dacă partea judiciară îşi propune ceva, iar cea deliberatoare altceva care nu se potriveşte cu ceea ce îşi propune partea laudativă de bună seamă scopul părţii judiciare şi cel al părţii deliberative nu va putea fi acelaşi, şi scopul acesteia din urmă nu va fi cel al părţii laudative, şi invers. Apoi, deoarece scopul părţii deliberative este utilul, acesta nu va fi scopul părţii judiciare. Scopul
91 părţii judiciare era dreptatea. Deci dreptatea nu este utilă. Şi iarăşi, întrucît acestea diferă unele de altele ca părţile una de alta, tot la fel vor diferi unele de altele scopurile lor ; în măsura în care scopul părţii laudative este frumosul, ‹cel al părţii judiciare este dreptatea, frumosul nu va
92 fi drept› [13] şi nici ceea ce e drept nu va fi frumos. Ceea ce e absurd. În adevăr, dacă scopul întregii retorici este producerea convingerii, cel al părţii judiciare dreptatea, cel al părţii deliberative utilul şi cel al părţii laudative frumosul, nu în toate privinţele dreptatea va fi convingătoare, şi nici utilul şi nici onestul. Ceea ce contrazice afirmaţia că în toate privinţele
93 retorica tinde să producă convingerea. De altfel, în cazul părţii judiciare retorica va atrage pe judecători spre ţelul ei fie numai prin discursuri drepte ‹sau îi va atrage prin discursuri nedrepte› [14], fie, în acelaşi timp, prin discursuri drepte şi nedrepte [15]. Dar, dacă retorica va respinge numai prin discursuri drepte, ea va deveni o virtute. Cel puţin ceea ce ţinteşte la convingerea mulţimii nu este virtute, întrucît în această încercare de a convinge se află şi multe lucruri care se spun în chip nesăbuit şi cu scopul de a induce în eroare. Deci retorica nu poate duce prin natura ei pe cei
94 ce ascultă la scopul ei numai cu ajutorul discursurilor drepte. De altfel, dacă întotdeauna ea urmăreşte dreptatea, nu se va putea ivi un argument

---

[13] Completat de Harder. Altfel completează Bekker urmînd pe Hervetus.
[14] Completat de Man.
[15] Trilemă.

contrar, iar dacă nu există discursul contrar, nu va exista nici vreo retorică, încît nici astfel nu va întrebuința numai discursuri drepte. Dar nici nu va face uz de discursuri nedrepte, căci în acest caz va deveni nedreaptă și iarăși, dacă nu există discursul contrar, și discursul nedrept va fi fără consecință. Deci rămîne că retorica procedează prin ambele mijloace. Ceea ce e cu mult mai absurd decît ipotezele considerate mai înainte. În cazul acesta, retorica va fi o virtute și un viciu, ceea ce ar statornici unul din lucrurile imposibile. Prin urmare, nu trebuie afirmat că există o parte judiciară a retoricii care are ca scop dreptatea.

Se mai adaugă la cele spuse că retorul își propune să dovedească judecă- 95
torilor dreptatea în partea judiciară a retoricii : sau dreptatea pe care o dovedește apare evidentă prin sine și este recunoscută, sau este pusă la îndoială [16]. Dacă ea apare în mod evident nu va putea spune nimeni. Căci cu privire la un lucru de felul acesta nu se compune un discurs retoric, întrucît el este contestat. Rămîne prin urmare să spunem că este un lucru contestat. Ceea ce ne duce iarăși la un impas. Căci sînt atît de departe 96
de a rezolva îndoiala cei care argumentează în mod contradictoriu, încît ei o intensifică chiar prin contradicțiile lor și întunecă mintea judecătorilor. Ne încredințează de lucrul acesta cele povestite de mulți cu privire la Corax. Un tînăr, stăpînit de dorința de a poseda arta retoricii, a venit 97
la Corax, făgăduindu-i că îi va plăti onorariul fixat cînd va cîștiga primul proces. După ce au căzut de acord, iar tînărul s-a arătat îndeajuns de îndemînatic, Corax îi ceru plata, dar acesta i-o refuză. Și venind amîndoi în fața judecății își pledau cauza. Atunci se spune că, pentru prima dată, Corax a folosit un argument de felul acesta : fie că el cîștigă procesul fie că nu, i se cuvine să obțină onorariul ; învingînd, fiindcă a cîștigat și pierzînd, potrivit înțelegerii care avusese loc. Căci adversarul său de proces căzuse de acord cu el să plătească onorariul cînd va cîștiga primul proces, pe care acum, cîștigîndu-l, trebuie să-și plătească datoria conform promisiunii. În timp ce judecătorii erau tulburați socotind că are dreptate 98
Corax, luă cuvîntul tînărul, care întrebuință aceeași argumentare, neschimbată. Iată ce a susținut acesta : „Fie că voi cîștiga, fie că voi pierde procesul, nu trebuie să plătesc lui Corax vreun onorariu ; cîștigînd, fiindcă am cîștigat, iar pierzînd, potrivit celor hotărîte prin convenția noastră. Căci am promis să-i plătesc onorariul dacă cîștig primul proces. Pierzîndu-l, nu-i voi plăti nimic". Întrucît judecătorii au ajuns la suspendarea 99
judecății și la încurcătură din cauza egalei valabilități a argumentelor retorice, i-au izgonit pe ambii din tribunal, pronunțînd cuvintele : „dintr-o cioară [17] ticăloasă a ieșit un ou ticălos".

Ca să evităm o expunere prea lungă, așa cum stau lucrurile cu privire la 100
partea judiciară a retoricii, la fel vor fi și cu privire la partea deliberativă. Căci a prezenta și partea laudativă cu aceleași dificultăți este un lucru 101
tot atît de lipsit de metodă. Căci, întrucît nu toți vor să fie lăudați și nici pe aceleași temeiuri e necesar ca omul ce vrea să laude cum trebuie să cunoască dispoziția sufletească a celui lăudat. Dar nu orice emoție

[16] Dilemă.

[17] Corax, numele propriu al retorului, ca nume comun înseamnă „cioară".

la un om este perceptibilă de un altul. Şi, de altminteri, retorii n-au transmis vreo metodă cu ajutorul căreia să ştim cînd şi pe cine trebuie să lăudăm. Deci nu e posibil, pornind de la retorică, să lăudăm aşa cum se cuvine.
102 De asemenea, retorul va aduce laude pentru unele lucruri care nu sînt bune, dar care par astfel, fie pentru lucruri care sînt cu adevărat bune [18]. Dar el nu aduce laude nici pentru lucrurile care nu sînt bune — căci i-ar mai şi corupe pe cei lăudaţi — şi nici pentru cele ce nu sînt bune. Căci el ignorează acestea, din moment ce şi pentru filozofi lucrurile acestea sînt incomprehensibile, din pricina controversei de nelămurit ce domneşte
103 cu privire la ele. Deci retorul nu poate lăuda pe cineva. Cei ce nu ştiu ce lucruri trebuie lăudate nu pot nici să laude. Dar retorii — aşa cum vom dovedi — nu ştiu ce lucruri trebuie lăudate. Prin urmare, ei nu vor putea nici să laude. Căci ei afirmă că lauda trebuie adusă pornind de la temeiul naşterii şi al frumuseţii, de la bogăţie şi de la numărul mare de copii şi de la altele asemănătoare; ei susţin că, dimpotrivă, cineva trebuie mustrat pe temeiul neamului de rînd, al înfăţişării ponosite şi al sără-
104 ciei. Ceea ce ar fi o stupiditate. Căci laudele şi mustrările trebuie pornite de la cele ce sînt în noi, pe cînd naşterea aleasă, reuşita, frumuseţea şi progenitura numeroasă nu sînt lucruri care se produc prin meritul nostru propriu; şi astfel, nu trebuie aduse laude pornind de la ele, întrucît, dacă ar fi de lăudat pur şi simplu neamul ales şi mulţimea copiilor şi tot ce e asemănător cu acestea, atunci merită să fie lăudaţi şi Busiris, Amycos şi Anteu care ucideau pe străini, fiindcă erau fii ai lui Poseidon; şi ar
105 mai trebui lăudată Niobe, pentru faptul de a fi avut mulţi copii. Dimpotrivă, dacă ar merita dojană urîţenia şi sărăcia, atunci ar trebui mustrat Odiseu, care, luînd înfăţişarea unui cerşetor (*Odiseea*, IV, 244 sqq),

„intră în cetatea duşmanilor".

Ar mai fi de blamat şi Perseu, odraslă a lui Zeus, care, atîrnîndu-şi o traistă străbătu Libia cea lipsită de ape, şi Heracles, care purta în muncile sale blana de leu şi măciuca.
106 Ca să vorbim pe scurt, să admitem că ar exista aceste părţi ale retoricii. Deoarece se susţine prin demonstraţie că dreptatea este dreaptă şi că utilul este util şi că frumosul este frumos, iar demonstraţia nu există, nici retorica nu va fi nimic, ca fiind compusă din aceste părţi ale ei. Că nu există nici o demonstraţie s-a arătat în mod limpede în *Comentariile sceptice* [19] (*P.H.*, II 172 sqq), dar lucrul acesta şi acum îl vom reaminti mai pe
107 scurt. Dacă raţionamentul nu există, nu există nici demonstraţia, care este un raţionament de un anumit fel. Dar raţionamentul nu există, după cum am dovedit, căci el nu subzistă nici în exprimare şi nici în noţiunile incorporale.
108 Deci nici demonstraţia nu există. Iată şi altă prezentare: dacă demonstraţia există, ea se arată a fi ori evidentă, ori non-evidentă. Dar nu este evidentă. Căci ea cuprinde ceva non-evident şi din această cauză este

[18] Dilemă.
[19] Deci cum acest titlu nou pe care îl dă Sextus se referă la *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, avem două titluri ale aceleiaşi opere.

obiect al disputei, întrucît orice lucru în privința căruia există un dezacord este non-evident. Rămîne să spunem că demonstrația ar fi non-evidentă. 109
Dacă aceasta e astfel, ea va fi înțeleasă fie de la sine, fie datorită unei demonstrații [20]. Dar nu o putem sesiza nici de la sine — căci este non-evidentă și este de necrezut ca lucrul non-evident să fie înțeles de la sine —, dar nici în urma unei demonstrații, pentru că intervine regresiunea la infinit. Deci nu există nici o demonstrație. Întrucît nu există demonstrație 110
în general, nu va exista nici o demonstrație specifică, așa cum, dacă nu există animalul, nici omul nu va exista. Dar demonstrația în general nu există, după cum vom stabili. Prin urmare, nu va exista nici vreo demonstrație din cele specifice (unui domeniu particular)[21]. Căci, întrucît demonstrația e non-evidentă, cum am argumentat mai înainte, trebuie să fie confirmată prin ceva. Dar prin ce? De bună seamă, fie printr-o demonstrație generică, fie printr-una specifică.
Dar lucrul acesta nu poate avea loc nici printr-una specifică — prin ea n-ar 111
fi sigură existența demonstrației generice —, nici printr-una în general. Căci aceasta este obiect de îndoială. Deci nu există vreo demonstrație în general. De aci urmează că nu există nici demonstrația specifică. De altfel, dacă demonstrația în general are premise și concluzii, nu este generică, iar dacă nu are, nu dovedește nimic. Cu atît mai mult nu dovedește nici propria ei existență. Demonstrația care confirmă o demonstrație 112
sau este cercetată, sau nu este cercetată [22]. Dar necercetată nu va putea fi, din cauzele expuse mai înainte; iar dacă este cercetată, are nevoie de o alta, și acest lucru merge la infinit. De aceea, nu există vreo demonstrație.
Dar, după ce am respins principalele teorii legate unele de altele retoricii, 113
s-o pornim din nou pentru a ne ocupa de obiecțiile care pot fi ridicate împotriva geometrilor și aritmeticienilor.

[20] Dilemă.
[21] Dacă nu există demonstrație în general (generică), nu există nici demonstrație specifică, cum ar fi cea particulară retoricii.
[22] Dilemă.

Cartea a III-a

Contra geometrilor

Contra geometrilor

Deoarece geometrii, observînd mulţimea de dificultăţi în care sînt implicaţi, îşi găsesc refugiul într-o metodă ce pare fără pericole şi sigură, anume de a pretinde să fie admise — cu titlul de ipoteză — principiile geometriei, credem că e potrivit ca şi noi să începem a-i ataca folosindu-ne de argumentul cu privire la ipoteză. Căci Timon (*P. Ph. F.*, B 75 Diels) în atacurile sale împotriva filozofilor naturalişti a socotit că lucrul acesta mai întîi trebuie luat în considerare: dacă se cuvine acceptat ceva prin ipoteză. De aceea este potrivit ca şi noi, păşind pe urmele lui, să facem la fel cu Timon în expunerea noastră împotriva celor ce se îndeletnicesc cu matematica. De dragul ordinii, trebuie considerat, mai înainte de toate, faptul că se denumeşte ipoteza şi în multe alte feluri; pentru momentul de faţă va fi suficient să spunem însă că termenul „ipoteză" are trei semnificaţii: în primul sens, lucrul acesta înseamnă peripeţiile unei drame. În conformitate cu acest înţeles spunem că există un subiect al unei tragedii şi al unei comedii şi oarecare „ipoteze (= consideraţii, sugerări)" ale lui Dicaiarchos în privinţa legendelor luate ca subiect de către Euripide şi Sofocle, el neindicînd prin cuvîntul „ipoteză" altceva decît peripeţiile dramei (care îi constituie subiectul). În alt sens, ipoteză se numeşte în retorică cercetarea de detaliu, în baza căreia sofiştii adesea obişnuiesc în cursurile lor să spună: „să înfăţişăm ipoteza (=tema, subiectul discuţiei)". Nu numai atît, dar, considerînd lucrurile din al treilea punct de vedere, numim ipoteză începutul demonstraţiei, ea fiind postularea unui lucru în vederea dovedirii altui lucru. Astfel spunem că Asclepiade a făcut uz de trei ipoteze, pentru a dovedi condiţia iniţială care produce frigurile: prima ipoteză a lui este că există în noi nişte pori ce pot fi sesizaţi cu raţiunea, care diferă între ei prin mărimea lor, a doua ipoteză că peste tot există părţi de apă şi aer compuse din particule în veşnică mişcare, iar a treia ipoteză că au loc unele efluvii neîncetate care pornesc din noi, spre aerul din afară, uneori mai numeroase, alteori mai puţine la număr, în funcţie de împrejurarea care se impune într-un anumit moment. Căci ipoteza fiind concepută [în clipa de faţă][1] ca avînd atîtea sensuri, nu vom fi siliţi deocamdată a ne propune, pe Zeus, să cercetăm cum decurge subiectul unei drame şi nici felul cum discută retorii, ci vom cerceta ipoteza în sensul în care am vorbit la sfîrşit, care se întîmplă să fie începutul demonstraţiei. Căci ipoteza în acest înţeles o iau şi geometrii, cînd vor să demonstreze ceva în felul geometriei. De aceea trebuie spus imediat că, deoarece cei ce admit ceva prin ipoteză se mulţumesc cu aserţiunea pură pentru a se încrede în ea, cineva va putea să-i întrebe, recurgînd cam la un asemenea fel de a argumenta: a admite prin ipoteză un lucru înseamnă că este vorba de ceva bine întemeiat şi sigur, pentru a crede în el, sau este

[1] Eliminat de Man.

nedemn de încredere şi slab [2]. Dar, dacă este bine întemeiat, luîndu-se
contrariul lui prin ipoteză va fi şi acesta vrednic de încredere şi sigur, încît
se admit lucruri care se contrazic. Iar dacă nu este demnă de încredere ipo-
teza acceptată contrară lucrului luat prin ipoteză — fără de demonstraţie —,
atunci nici această ipoteză nu va fi demnă de încredere; şi astfel nu vom
fi presupus nici una dintre ele. Deci nu trebuie admis ceva prin ipoteză.
9 În adevăr, lucrul luat ca ipoteză este sau adevărat şi aşa cum l-am stabilit
prin ipoteză, sau fals [3]. Dar, dacă e adevărat, nu-l vom postula ca ipoteză,
recurgînd la un lucru foarte suspect — ipoteza —, ci îl vom admite pe dată,
prin forţa lucrurilor, căci nimeni nu pune ca ipoteză lucrurile adevărate
şi reale, aşa cum nu cere să admitem acum că este ziuă sau că eu vorbesc
şi respir. Foarte marea limpezime a acestor lucruri face admiterea lor
sigură prin sine şi ele nu sînt obiect al unei ipoteze îndoielnice. Astfel
încît, dacă lucrul este adevărat, noi nu cerem ca el să fie admis, ca şi cum
10 n-ar fi adevărat. Dar, dacă lucrul nu este astfel, ci este stabilit ca fals,
nu va rezulta nimic util din admiterea lui ca ipoteză. Chiar dacă îl admitem
ca ipoteză de zeci de mii de ori, cu temeiuri şubrede, cum se zice, [nu][4] va
urma drept consecinţă concluzia cercetării ce se face, din moment ce por-
11 neşte de la principii non-existente. Nu numai atît, dar, dacă cineva va
pretinde că de la lucrurile pe care le stabileşte prin ipoteză s-ar putea
ajunge la consecinţe demne de încredere, va fi departe de a desfiinţa
orice cercetare în această privinţă. Căci, de îndată ce va face ipoteza,
fiecare din noi, bunăoară că trei e egal cu patru, dacă admite acest lu-
cru, va conclude că şase va fi egal cu opt. Dar desigur trei e egal cu patru, aşa
12 cum concede ipoteza. Deci şi şase e egal cu opt. Vom mai postula şi aceea că ce
e mişcat stă pe loc şi, dacă se cade de acord în această privinţă, atunci flacăra
stă în repaus. De bună seamă, ceea ce e în mişcare stă pe loc < după cum e dat
prin ipoteză >[5]. Deci flacăra stă în repaus. Dar, la fel cum geometrii vor
spune că aceste ipoteze sînt absurde — căci temelia trebuie să fie sigură
ca să fie acceptată consecinţa —, tot astfel şi noi nu vom admite fără
13 demonstraţie propoziţiile acceptate de ei prin ipoteză. De altminteri, dacă
ceea ce e pus ca ipoteză este sigur şi demn de încredere prin faptul însuşi
că e presupus, ei să nu presupună lucruri în funcţie de care se demonstrează
ceva, ci trebuie să admită ca ipoteză însuşi lucrul ce urmează să fie de-
monstrat, adică să nu presupună premisele demonstraţiei, ci chiar con-
cluzia. Căci puterea pe care o are ipoteza pentru ei spre a produce convin-
gerea cu privire la lucrurile pe care le dezvăluie o va putea avea şi cu
privire la lucrurile dezvăluite prin demonstraţie. Dacă concluzia demon-
straţiei, luată fără demonstraţie, este nedemnă de încredere, chiar dacă e
repetată adesea ca ipoteză, va deveni nedemnă de încredere şi ipoteza
admisă în vederea dovedirii aceleia, dacă nu este lămurită prin demon-
14 straţie. Pe Zeus, spun ei, dacă se descoperă că urmează ipotezelor o conse-
cinţă adevărată, atunci vor deveni adevărate în toate privinţele şi lucrurile

---

[2] Dilemă.
[3] Dilemă.
[4] Eliminat de Heintz.
[5] Omis de manuscrisul E de la „dacă se cade" pînă la „în repaus".

puse drept ipoteză, adică lucrurile cărora le-a urmat consecința. Ceea ce iarăși este o stupiditate. Cum am putea, oare, cunoaște că consecința unor lucruri, în demonstrație, este cu totul adevărată? Ei vor afirma lucrul acesta, lămurindu-se chiar de la însuși acel lucru sau datorită premiselor cărora el le-a urmat drept consecință. Dar nu vor putea afirma întemeindu-se pe lucrul acela, care este non-evident, iar ceea ce e non-evident nu este demn de încredere prin sine. În adevăr, ei își propun să-l demonstreze ca fiind ceva neconvingător prin el însuși. Dar nici pornindu-se de la premise nu se poate face aceasta. Căci toată controversa se învîrtește în jurul premiselor și, dacă acestea nu sînt încă demne de crezare, nici lucrul demonstrat cu ajutorul lor nu poate fi sigur. Nici dacă consecventul este adevărat nu urmează imediat că antecedentul este la fel. Căci, după cum prin natură adevărul urmează ca o consecință a adevărului și falsul ca fiind consecința falsului, se pretinde a conclude din fals adevărul, ca spre exemplu în propoziția „pămîntul zboară" care e falsă și căreia i-a urmat propoziția „pămîntul există" care e adevărată. De aci urmează că, fiind consecventul adevărat, nu rezultă întotdeauna că și antecedentul este adevărat, ci consecventul este posibil să fie adevărat, iar antecedentul să fie fals.

Credem că prin cele spuse am dovedit îndeajuns că nu fac bine cei ce se ocupă de matematică atunci cînd admit prin ipoteză principiile demonstrației la fiecare teoremă și repetă formula „să admitem". Trecînd mai departe, vom arăta că principiile artei lor sînt de fapt eronate și nedemne de încredere. Căci, măcar că se pot spune multe în această privință, așa cum am arătat la începutul expunerii noastre, la acestea să fie adăugate cele ce privesc dificultatea lucrurilor care fiind suprimate, este implicat în desființarea lor și restul. Prin urmare, dacă principiile sînt răsturnate, nici demonstrațiile de detaliu ale geometrilor nu mai pot progresa; și astfel vom întrebuința argumentele potrivite împotriva principiilor.

De la început, geometrii ne spun — ca fiind cel mai elementar lucru —, ne învață că un corp are trei dimensiuni: lungime, lățime și adîncime, dintre care prima dimensiune este cea în lungime — de sus în jos —, a doua cea în lățime — de la dreapta la stînga —, a treia în adîncime — din față spre spate.

Încît, acestea ‹fiind› trei, vor avea loc șase extinderi, două de fiecare dimensiune, pentru prima sus și jos, pentru a doua spre stînga și spre dreapta, pentru a treia în față și spate. Ei spun că linia se produce prin mișcarea[7] punctului, suprafața din mișcarea liniei și corpul solid din mișcarea suprafeței. De aceea descriindu-le[8] ei spun că punctul este un semn fără părți și fără dimensiune sau limita liniei, linia este o lungime fără lățime sau

[6] Adăugat de Herder.

[7] Traducerea literală ar fi „scurgere" sau „flux".

[8] Aristotel face distincție între definiție (ὅρος, ὁρισμός, λόγος și descriere (ὑπογραφή). Genurile supreme nu pot fi definite, nemaiexistînd un gen superior lor, dar ele pot fi descrise. Sextus evită în general termenul de definiție, după cum nu vorbește, cînd e vorba de părerile scepticilor, de demonstrație (ἀποδείξις), ci de dovedire (παρασκευάζειν, παρίστασθαι etc.).

limita suprafeței, suprafața este limita corpului sau lățimea fără de adîn-
21 cime. Reluînd în ordine acestea, vom vorbi mai întîi de punct, apoi de linie și după aceea de suprafață și corp. Căci, dacă se suprimă acestea, nu va mai fi nici geometria o știință, nemaiavînd elementele de care — pare-se — depinde în cea mai mare măsură constituția ei.

22 În adevăr, punctul, despre care geometrii spun că este un semn fără dimensiuni, este gîndit sau ca fiind corp, sau ca incorporal [9]. Dar corp nu poate fi, după ei. Căci lucrurile care nu au dimensiuni nu sînt corpuri. Rămîne deci că punctul este incorporal, ceea ce iarăși este de necrezut. Căci incorporalul nu poate fi gîndit ca dînd naștere unui lucru, întrucît este lipsit de contact cu ceva, pe cînd punctul e gîndit ca dînd naștere liniei. Deci punctul nu este un semn fără dimensiune. De altfel, dacă lucrurile aparente sînt
23 „vederea lucrurilor non-evidente (Anaxagora, fr. B 21 și Diels)", întrucît în lucrurile sensibile nu este cu putință să percepi un semn al unui lucru și limită fără dimensiune, este evident că nici în lucrurile inteligibile nu se va percepe ceva asemănător. Dar în lucrurile sensibile nu se poate percepe nimic fără dimensiune, după cum voi dovedi. Astfel, lucrul acesta
24 nu este posibil nici în domeniul lucrurilor inteligibile. În adevăr, orice limită și semn al unui lucru care cade sub simțuri cuprind împreună cu ele și o extremitate și în aceasta există și o parte a lui, a cărui extremitate este. Dacă o îndepărtăm, se va micșora și lucrul din care s-a făcut scăderea. O parte a unui lucru se vădește de îndată ca împlinindu-l pe acesta, iar împlinirea unui lucru înseamnă — fără doar și poate — că îi sporește mărimea, iar ceea ce este augmentativ al unei mărimi, acel lucru posedă,
25 în mod necesar, mărime. Deci orice semn[10] punctual în lucrurile sensibile, minim și extrem al unui lucru, avînd, totuși, o mărime, nu este fără dimensiune. De aci, dacă prin transpunere concepem inteligibilul pornind de la sensibil, vom gîndi semnul-punct și limita liniei ele însele ca fiind constituite împreună cu sensibilul, cu care ele există ca <com>[11] plinitoare ale liniei, încît punctul va avea în toate privințele dimensiune,
26 el care este făuritor al dimensiunii [12]. Altă prezentare : geometrii spun că o linie dreaptă trasă din centru, dacă este învîrtită în jurul limitei sale, descrie o circumferință în planul limitei sale. Deci, întrucît extremitatea acestei drepte este un punct și el învîrtindu-se descrie circumferința lui, el va fi complinitor al circumferinței. Dar circumferința posedă o dimensiune. Deci și punctul care o complinește va avea o dimensiune oarecare.
27 De altfel, sfera se pretinde că atinge suprafața plană într-un singur punct, iar dacă se va rostogoli acest punct va forma o linie. Este deci evident că toate punctele acelea care cad pe plan formează întreaga linie. Deci, dacă punctul este complinitor al mărimii liniei, va avea și el mărime. Căci s-a căzut de acord că punctul este complinitor al mărimii liniei. Așadar, el va avea mărime și nu va fi lipsit de dimensiune.

---

[9] Dilemă. După stoici, lucrurile sînt sau corpuri, sau incorporale.
[10] σημεῖον înseamnă „semn" și „punct" geometric.
[11] Adăugat de Bekker.
[12] Sextus spune următoarele : punctul dat prin simțuri are dimensiune. Dacă se transpune în domeniul inteligibilului, punctul inteligibil tot nu va putea fi reprezentat fără dimensiune.

Dar Eratostene și discipolii săi, făcînd obiecții acestor demonstrații, obiș- 28
nuiesc să spună că punctul nici nu ocupă vreun spațiu, nici nu măsoară dimensiunea liniei, ci scurgîndu-se formează linia. Dar nu putem concepe lucrul acesta. Căci noi gîndim că scurgerea se produce dintr-un anumit loc și se întinde în alt loc, așa ca apa. Dacă, prin urmare, ne reprezentăm în acest fel punctul, concluzia va fi că nu e posibil ca el să fie fără părți, ci dimpotrivă că va fi cu multe părți.

Acestea fiind spuse despre punct, să vedem, în al doilea rînd, și cele ce 29
trebuie spuse despre linie. Căci aceasta am orînduit-o după punct. Deci ‹trebuie spus› [13] că, și dacă se admite că există un punct, nu va exista însă linia. Dacă aceasta este scurgerea punctului și lungime fără lățime, sau există un singur punct întins în lungime, sau mai multe puncte ‹fără› [14] dimensiune așezate în rînd [15]. Dar linia nu este nici un singur punct întins 30
în lungime, după cum vom dovedi, nici multe puncte așezate în rînd, după cum vom arăta și acest lucru. Deci nu există linie. Dacă linia este un singur punct [ul] [16], atunci acel punct sau cuprinde un singur loc, sau schimbă loc după loc, sau se întinde dintr-un loc într-altul [17].

Dar, dacă e cuprins într-un singur loc, nu va fi linie, ci punct. Căci linia 31
a fost concepută ca fiind ceva ce se scurge. Dacă a parcurs loc după loc, după cum am spus mai înainte, trece părăsind un loc și ocupînd alt loc sau din locul pe care îl avem în cel în care se întinde. Dar, dacă părăsește un loc și ocupă altul, atunci nu va mai fi linie, ci punct. Căci, prin însuși 32
raționamentul potrivit căruia avînd mai întîi un loc, era conceput ca punct și nu ca linie, la fel și cînd ocupă al doilea loc va fi conceput tot ca punct. Și, dacă din locul pe care îl ocupă se duce în locul unde se extinde, se extinde pe un loc divizibil în părți sau fără părți [18]. Și dacă 33
se întinde de pe un loc nedivizibil în părți, iarăși el nu va fi o linie, ci un punct sau semn. Lucrul care ocupă un loc fără părți este fără părți, iar ceea ce este fără părți este punctul și linia. Dacă însă ocupă un loc divizibil în părți, în toate privințele, deoarece lucrul ‹care e în față pe un loc divizibil trebuind ca și el să fie› [19] divizibil, va avea părți, dacă se întinde peste părțile locului, este corp, iar punctul în acest caz va fi divizibil și corp. Ceea ce e absurd. 34
Încît linia nu este un punct. Dar desigur nu pot fi nici multe puncte așezate în rînd. Căci aceste puncte sînt concepute fie ca atingîndu-se unele pe altele, fie ca neatingîndu-se [20]. Dar dacă sînt concepute ca neatingîndu-se unele pe altele, ele vor fi despărțite de anume spații și, fiind despărțite prin spații, nu vor mai forma o singură linie. Iar dacă sînt concepute ca atin- 35
gîndu-se unele pe alte, sau întregurile vor atinge întreguri, sau prin părți

---

[13] Adăugat de Man.
[14] Corectat de Heintz.
[15] Dilemă.
[16] Eliminat de Heintz.
[17] Trilemă.
[18] Dilemă.
[19] Completat de Heintz. Bury dă o completare de un cuvînt : „deoarece ceea ce ‹se coextinde› cu lucrul divizibil în părți are și el părți".
[20] Dilemă.

ale lor vor atinge părți ale celorlalte [21]. Dar dacă vor atinge prin unele părți alte părți, punctele nu vor mai fi fără dimensiuni și fără părți. Poate că nici nu mai este nevoie să spunem că punctul care este conceput la mijloc, între două puncte, cu o parte a sa va atinge punctul dinaintea lui, cu alta punctul din spate și cu o parte diferită suprafața, în sfîrșit cu alta un alt loc, astfel încît în realitate punctul nu va fi fără părți, ci va avea mai multe
36 părți. Dar, dacă punctele întregi ar atinge puncte întregi, atunci e evident că punctele vor fi conținute în puncte și că ele vor ocupa același loc. În felul acesta punctele nu vor fi așezate într-o înșiruire, ca să ia naștere linia, ci, dacă au ocupat același loc, ele vor constitui un singur punct. Deci, dacă, pentru a concepe o linie, trebuie conceput mai întîi punctul de la care derivă noțiunea sa, noi am dovedit că linia nefiind nici punctul, nici un lucru compus din puncte, nu va fi nimic.
37 De altminteri, este posibil ca, renunțînd deocamdată la conceptul de punct, să suprimăm și linia și să înțelegem imposibilitatea de a o concepe. Căci linia este, cum ne-o spun geometrii ei înșiși, o lungime fără lățime, iar noi după ce am cercetat cu grijă această problemă nu vom descoperi nici în lucrurile inteligibile, nici în cele sensibile situația ca ceva să fie
38 perceput ca avînd lungime fără lățime. În domeniul lucrurilor sensibile — considerînd orice lungime sensibilă — aceasta o vom percepe peste tot și în
39 toate privințele ca avînd și o oarecare lățime. În domeniul inteligibilelor, întrucît vom putea gîndi o lungime mai îngustă decît alta, presupunînd că păstrăm invariabilă o lungime, iar lățimea ei o despicăm cu mintea și facem acest lucru pînă într-un grad oarecare, vom constata că lățimea devine mai mică și tot mai mică. Dar, dacă ajungem la momentul de a lipsi lungimea de lățime, nu ne vom mai putea reprezenta lungimea, ci se va
40 suprima și conceperea lungimii. În general, orice inteligibil se concepe pe două căi principale : fie pe calea unei impresii clare, fie printr-o trecere de la lucruri evidente, iar acest din urmă mod e de trei feluri : sau prin asemănare, sau prin compunere, sau prin analogie. Printr-un dat evident se concep albul și negrul, dulcele și amarul, prin trecere de la lucruri evidente
41 prin asemănare se concepe trecînd de la bustul lui Socrate la Socrate însuși, prin compunere așa cum din cal și om se concepe hipocentaurul. Căci amestecînd membrele cavaline și umane am ajuns să ne reprezentăm nu omul, nici calul, ci hipocentaurul, care e compus din amîndoi.
42 Prin analogie iarăși se concepe lucrul în două moduri : o dată prin augmentare, altă dată prin micșorare. Spre exemplu, pornind de la oameni obișnuiți,

„așa cum sînt oamenii de azi",

prin augmentare am conceput noi pe ciclop, care nu se asemăna

„unui bărbat mîncător de pîine, ci cu un pisc împădurit" (Homer, *Odiseea*, IX, 191),

43 iar prin micșorare pe omul pigmeu, pe care nu l-am perceput prin impresiile simțurilor. Întrucît acestea sînt toate felurile de a concepe lucrurile,

---

[21] Dilemă

dacă se concepe lungimea fără lățime trebuie în mod necesar să fie concepută sau printr-o impresie a simțurilor clară, sau prin trecere de la lucruri evidente [22]. Dar printr-o impresie a simțurilor clară nu se poate concepe linia. Căci noi n-am întîlnit (niciodată și nicăieri) o lungime fără lățime. Rămîne deci să afirmăm că lungimea fără lățime a fost concepută 44
prin trecerea de la lucruri evidente. Ceea ce iarăși nu se poate întîmpla cu nici un chip. Căci dacă a fost concepută în modul acesta, atunci a fost concepută — de bună seamă — fie prin asemănare, fie prin compunere, fie prin analogie [23]. Dar, firește, pe nici una din aceste căi n-a putut fi concepută, așa cum vom dovedi. Deci nu se poate concepe o lungime fără
lățime. Căci, imediat, prin asemănare face parte din lucrurile imposibile 45
să concepi o lungime fără lățime. Căci între lucrurile date prin simțuri nu avem nici o lungime fără lățime [de conceput][24], pentru ca să concepem o lungime fără lățime în mod asemănător cu acela. Căci dacă un lucru este 46
recunoscut ca asemănător cu altul, el este asemănător în toate privințele, dar nu e posibil să descoperim ceva asemănător cu lucrul necunoscut. Cum însă nu avem o lungime fără lățime pe care s-o întîlnim ca impresie clară a simțurilor, nu vom putea nici concepe ceva asemănător cu ea. Dar nici prin compunere geometrii nu vor putea obține conceperea ei. Căci 47
să ne spună ei nouă care din lucrurile cunoscute limpede prin impresia simțurilor le putem combina cu altele (tot evidente), pentru a putea concepe lungimea fără de lățime, cum am făcut mai înainte — în cazul omului și al calului — pentru a ne reprezenta hipocentaurul. Rămîne, atunci, să 48
recurgem la modul de concepere a lor analogic prin augmentare și micșorare. Ceea ce iarăși se arată a ridica dificultăți de nerezolvat. Căci lucrurile 49
concepute prin analogie au ceva comun cu acelea mulțumită cărora sînt gîndite, cum — bunăoară — prin mărimea obișnuită a oamenilor noi am conceput datorită augmentării pe ciclop, iar datorită micșorării pe pigmeu, așa încît lucrurile concepute prin analogie au ceva comun cu lucrurile pornind de la care ele au fost concepute. Dar noi nu avem nici un element comun între lungimea concepută fără lățime și cea cu lățime, pentru ca pornind de la aceasta [25] să concepem lungimea fără lățime. Iar dacă nu 50
găsim nimic comun la acestea [26], nu vom avea capacitatea de a obține conceptul de lungime fără lățime. De aci, dacă fiecare din lucrurile concepute se concep în conformitate cu modurile date (mai înainte), și s-a dovedit că lungimea fără lățime nu e concepută în conformitate cu nici unul din aceste moduri, urmează că lungimea fără lățime este de neconceput.
Cu toate că aceste argumente sînt atît de evidente, totuși geometrii în- 51
cearcă — cît pot mai cu bărbăție — să replice că lungimea fără lățime este concepută prin intensificare. Deci, luînd o oarecare lungime cu o lățime 52
oarecare, ei spun că micșorăm prin intensificare — necontenit — lățimea lui, accentuînd și mai mult îngustimea ; în modul acesta spunem că numim lungimea astfel concepută, prin intensificare, ca fiind fără lățime. Căci,

[22] Dilemă.
[23] Trilemă.
[24] Eliminat de Heintz.
[25] Ar fi mai potrivit de citit τούτου în loc de ἐκείνου.
[26] Adică între lungimea cu lățimea și lungimea fără lățime.

dacă se micşorează cîte puţin, îngustîndu-se, lăţimea pe calea intensificării, la un moment dat se va ajunge la o lungime fără lăţime, întrucît
53 concepţia se va opri la aceasta. De bună seamă însă am dovedit — va spune cineva — că privaţiunea totală a lăţimii este şi suprimarea lungimii. Apoi ceea ce e conceput prin intensificare nu este diferit de lucrul
54 conceput mai înainte, ci este acelaşi lucru intensificat. Deci, deoarece dintr-o mărime care are lăţime vrem, prin intensificarea îngustimii, să concepem ceva, nu vom concepe lungimea care este în întregime fără lăţime — căci aceasta este de altă natură —, ci vom percepe o lăţime îngustă, aşa încît oprirea gîndirii va avea loc la o lăţime foarte îngustă, dar totuşi, o lăţime; iar după aceea intelectul trece la ceva diferit şi care nu mai este nici lun-
55 gime, nici lăţime. Dar, dacă este cu putinţă ca, după ce am conceput o lungime cu o oarecare lăţime, să percepem prin privaţiunea lăţimii o lungime fără lăţime, atunci va fi posibil — într-un chip asemănător — ca, gîndind carnea cu particularitatea vulnerabilităţii, să concepem prin privaţiunea particularităţii vulnerabilităţii o carne invulnerabilă şi fără sufe-
56 rinţă; şi, mai departe, va fi posibil ca, dacă vom concepe un corp cu particularitatea impenetrabilităţii, să percepem prin privaţiunea impenetrabilităţii un corp fără impenetrabilitate. Ceea ce este cu totul imposibil şi împotriva ideii comune a oamenilor. Căci lucrul gîndit de noi ca invulnerabil nu mai este carne, întrucît carnea a fost concepută de noi, întrucît este carne, ca avînd particularitatea vulnerabilităţii, şi nici corpul care nu este impenetrabil nu mai este conceput ca fiind corp. Căci corp [ul] [27] a fost conceput cu particularitatea impenetrabilităţii, întrucît e corp. De aci urmează că nici lungimea gîndită fără lăţime n-ar mai fi lungime. Căci lungimea ca lungime este concepută ca avînd împreună cu ea o cantitate oarecare de lăţime.

57 Dar Aristotel (fr. 29 Rose) — deşi imposibilitatea de a gîndi acest lucru a fost stabilită pe diferite căi şi este destul de mare încurcătura în care se găsesc geometrii —, Aristotel spune că nu ar fi cu neputinţă de conceput lungimea fără lăţime — de care vorbesc geometrii —, ci că ea se poate ivi în mintea noastră fără greutate. El sprijină argumentul său pe un exem-
58 plu evident şi limpede. Deci, zice el, noi luăm lungimea zidului, fără să-i adăugăm lăţimea; de aceea va fi posibil să concepem şi lungimea despre care vorbesc geometrii, întrucît lucrurile evidente sînt viziunea celor nonevidente. Aristotel greşeşte spunînd aceasta sau poate că ne induce în eroare printr-un sofism. Căci, atunci cînd concepem lungimea zidului fără lăţime, n-o concepem fără nici un fel de lăţime, ci fără lăţimea care
59 aparţine zidului. Şi astfel, este posibil ca, unind lungimea zidului cu o oarecare lăţime, să ne formăm o concepţie în privinţa lui, întrucît în cazul de faţă se ia nu lungimea fără nici un fel de lăţime aşa cum cer geometrii, ci lungimea fără un anumit fel de lăţime. Pe cînd problema pe care a pus-o Aristotel obligă să se dovedească nu faptul că lungimea considerată de geometri este lipsită de o oarecare lăţime, ci că a fost cu totul lipsită de lăţime. Ceea ce el n-a demonstrat.

---

[27] Adăugat de Bekker.

Iată ce am avut de spus în aceste materii. Deoarece geometrii mai spun 60
că linia este limita suprafeței, ceea ce înseamnă lungimea fără lățime,
să ne fie îngăduit a ridica dificultăți într-o formă mai generală, cu privire
la linii și planuri. Căci în felul acesta va deveni ușor de răsturnat și argu-
mentul cu privire la corp. Căci, dacă linia este limită a suprafeței, stabi- 61
lindu-se că este o lungime fără lățime, e lămurit că, dacă se pune o supra-
față lîngă o altă suprafață, <cele>[28] două linii vor deveni sau paralele, sau
ambele vor deveni una singură. Și, dacă cele două linii devin una singură,
întrucît linia este limita suprafeței și suprafața limita corpului, cele două
linii devenind una singură, și cele două suprafețe vor fi una ; iar cele două
suprafețe devenind una singură, în mod necesar și cele două corpuri vor
fi un singur corp, și dacă cele două corpuri devin unul singur, atunci juxta-
punerea lor nu va fi juxtapunere, ci unificare. Ceea ce este o imposibili-
tate. Căci la unele corpuri se poate ca juxtapunerea să devină unificare, 62
cala apă și cele asemănătoare cu aceasta. Cînd o piatră stă lîngă altă piatră
sau fierul lîngă fier și oțelul lîngă oțel, de-a lungul unei linii ele nu se uni-
fică. Încît cele două linii nu pot deveni o singură linie. Altminteri, dacă se
produce unificarea a două linii care devin una singură, și unirea naturală a
corpurilor, ar fi trebuit ca separarea să aibă loc nu după aceleași limite ale
lor, ci cînd într-o parte, cînd într-alta, încît să rezulte pieirea lor. Dar se
constată că acest lucru nu se produce, ci limitele corpurilor și înainte de
alipire și după separare rămîn așa cum au apărut [mai înainte] [29] cînd erau
în stare de alipire. Deci cele două linii nu devin una singură. Nu numai 63
atît, dar dacă două linii reunite devin una singură va fi nevoie ca — fiind
ele juxtapuse — corpurile să se micșoreze la o extremitate. Cele două linii
au devenit una singură, care trebuie să aibă o singură limită și extre-
mitate. Dar corpurile alăturate nu devin mai mici la o extremitate a lor,
încît cele două linii nu vor putea deveni o singură linie. Dacă <cele> [30] 64
două linii devin paralele, în juxtapunerea a două corpuri, ceea ce rezultă
din cele două linii va fi mai mare decît o linie. Dar, fiind mai mare ceea ce
rezultă din două linii decît una singură, va avea deci fiecare din ele o lă-
țime, care împreună cu cealaltă produce o dimensiune mai mare și astfel
linia nu este o lungime fără lățime. Din două una : sau trebuie să des-
ființăm evidența, sau, dacă rămîne aceasta neclintită, se cere a fi respinsă
noțiunea geometrilor, potrivit căreia ei cred că există linia care este lun-
gime fără lățime. Deci acestea sînt cele ce trebuie spuse cu precădere îm- 65
potriva principiilor geometriei. Trecînd mai departe, vom arăta acuma că
cercetarea nu poate înainta nici în conformitate cu ipotezele lor înșiși.
În adevăr, aceștia cred că linia dreaptă — așa cum spuneam și mai sus
(§26) — rotindu-se descrie cercuri cu toate părțile ei. Dar părerea că linia
este o lungime fără lățime este în conflict cu această teoremă care este
cea mai convingătoare. Să cercetăm lucrurile pe această cale. Căci, dacă, 66
după ei, orice parte a unei linii are un punct, iar punctul — prin rotire —
descrie un cerc, va trebui, după geometri, ca linia dreaptă, rotindu-se și

[28] Adăugat de Harder.
[29] Eliminat de Harder.
[30] Adăugat de Harder.

descriind cu toate părţile ei cercuri, să măsoare distanţa ‹cea› [31] de la centru pînă la circumferinţa extremă a suprafeţei; atunci cercurile descrise ori se vor continua unele pe altele, ori vor fi la o anume distanţă
67 unele de altele [32]. Dar, dacă sînt la distanţă unele de altele, va rezulta că există o parte a suprafeţei în care nu s-au descris cercuri şi o parte a liniei drepte care trece prin acest interval, fără să descrie un cerc. Ceea ce este absurd. Căci sau linia dreaptă nu are semn în acel interval, sau, avînd, nu descrie cercuri [33], ambele fiind presupuneri care se împotrivesc doctrinei geometrice. Căci ei spun că fiecare parte a unei linii are puncte şi orice
68 punct învîrtindu-se trasează un cerc. Dar, dacă geometrii cred că cercurile sînt în continuitate unele faţă de altele, atunci sau sînt astfel continue încît ocupă acelaşi loc, sau aşa încît sînt aşezate unul lîngă altul fără să intervină nici un punct între ele [34]. Căci orice punct care este conceput ca intervenind între două cercuri trebuie şi el să descrie un cerc. Şi, dacă cercurile toate ocupă acelaşi loc, va rezulta un singur cerc şi din această cauză cercul cel mai mare, cercul extrem, care le cuprinde pe celelalte,
69 va fi egal cu cercul cel mai mic care se află la centru. Dacă cercul extrem — aşezat tocmai la circumferinţă — are o distanţă mai mare, iar cercul cel mai interior spre centru are o distanţă mică (faţă de centru), iar pe de altă parte toate cercurile se află în acelaşi loc, cercul care are distanţă mai mare va fi egal cu cercul care are distanţa cea mai mică. Ceea ce este absurd. Prin urmare, cercurile nu sînt în aşa fel continue încît să ocupe
70 acelaşi loc. Dacă liniile sînt aşezate una lîngă alta în aşa fel încît să nu intervină între ele vreun semn indivizibil, ele vor umple lăţimea de la centru pînă la periferie. Dar dacă ele vor umple această lăţime vor avea şi ele lăţime. Dar acestea erau linii. Deci liniile vor avea o lăţime oarecare şi nu vor fi lipsite de lăţime.
71 Pornind de la aceeaşi teorie, vom prezenta o demonstraţie asemănătoare cu cea dată mai înainte. Căci, deoarece, spun geometrii, linia dreaptă care descrie cercuri prin ea însăşi trasează cercul, noi le vom replica astfel: dacă linia dreaptă care descrie cercuri, prin propria ei natură, trasează cercul, atunci linia nu este o lungime fără lăţime. De bună seamă însă că linia dreaptă care descrie cercuri trasează cercul prin ea însăşi, aşa cum spun geometrii. Deci linia nu este lungime fără lăţime, după cum vom
72 dovedi că lucrul acesta este consecinţa teoriei lor. Căci, atunci cînd linia dreaptă dusă prin centru se învîrteşte şi descrie prin ea însăşi un cerc, atunci linia dreaptă este purtată sau prin toate părţile lăţimii interiorului periferiei, sau nu prin toate părţile, ci numai prin unele dintre ele [35]. Şi, dacă este purtată numai prin unele părţi, nici nu va descrie un cerc, întrucît prin unele părţi este purtată, prin altele nu. Iar dacă este purtată prin toate părţile, va măsura toată lăţimea circumferinţei şi, măsurînd lăţimea,
73 va avea lăţime. Căci ceea ce măsoară lăţimea trebuie să aibă lăţime, prin care măsoară. Deci linia dreaptă — descriind un cerc — măsoară toată

[31] Text corectat de Bekker.
[32] Dilemă.
[33] Dilemă.
[34] Dilemă.
[35] Dilemă.

lățimea [36] și prin urmare linia nu este lungime fără lățime. Același lucru 74
se va dovedi și mai clar atunci cînd geometrii susțin că latura oblică
a unui pătrat — cînd este trasată — măsoară suprafața cuprinsă între
liniile paralele. Căci, dacă latura oblică a pătratului este lungime fără
lățime, ea nu va măsura prin ea însăși suprafața pătratului cuprinsă
între laturile paralele. Căci ceea ce măsoară lățimea trebuie să aibă lățime.
Iar dacă latura oblică măsoară lățimea, ea are — în mod cert — o lățime.
Încît iarăși, sau acea teoremă a geometrilor este falsă, sau nu există
lungimea concepută prin lățime.
Se spune că cilindrul atinge un plan printr-o linie dreaptă și că rostogolit 75
măsoară suprafața, pe rînd, prin așezarea altor și altor drepte. Dar dacă
cilindrul atinge un plan printr-o linie dreaptă și rostogolit măsoară
suprafața pe rînd prin așezarea altor și altor drepte, atunci planul este —
fără doar și poate — compus din linii drepte, iar suprafața cilindrului
este alcătuită și ea din linii drepte. De aci rezultă că, din moment ce 76
și planul are lățime și — de asemenea — suprafața cilindrului, și ceea ce
generează lățimea trebuie să aibă lățime. Este, prin urmare, evident că
și liniile drepte — care implinesc lățimea — au în mod necesar lățime,
încît nu există lungime fără lățime și din această cauză nici linia nu
există. Dar, dacă am admite că linia este lungimea fără lățime, conse- 77
cințele ne-ar implica într-o și mai mare absurditate. Căci, așa cum punctul
scurgîndu-se produce linia, la fel și linia scurgîndu-se produce suprafața —
aceasta după geometri —, suprafață care este, zic aceia, limita corpului,
iar corpul fiind, de bună seamă, limitat. Și dacă este așa, cînd două corpuri 78
sînt așezate unul lîngă altul, atunci sau limitele vor atinge limitele, sau
lucruri limitate vor atinge lucruri limitate ‹ sau lucruri limitate vor atinge
lucruri limitate și limitele limite › [37], ca în cazul unei amfore, dacă am
concepe ca limită vasul de lut exterior și vinul care se află înăuntru ca
lucru limitat. Dacă se alătură două amfore, atunci sau argila atinge argila, 79
sau vinul atinge vinul, sau și argila atinge argila și vinul atinge vinul.
Pe de o parte, dacă limitele ating limitele, atunci lucrurile deja limitate [38]
nu se ating unul pe altul, vreau să spun corpurile, ceea ce e inadmisibil.
Dar, dacă lucrurile limitate se ating unul pe altul, înțeleg corpurile,
atunci limitele nu se vor atinge una pe alta, încît corpul va fi exterior
propriei sale limite. Dacă se ating limitele cu limitele și lucrurile limitate 80
cu lucrurile limitate, vom adăuga o dificultate la alta. Căci acolo unde
limitele se ating între ele, nu se ating lucrurile limitate; acolo unde se
ating lucrurile limitate între ele, corpurile vor fi exterioare propriilor
lor limite, deoarece limită este suprafața, iar corpul este lucrul limitat. Iar
limitele sînt sau corpuri, sau incorporale [39]. Pe de o parte, dacă limitele 81

---

[36] Bury adaugă : ‹și are lățime›.
[37] Completat de Bekker. E necesar după cele ce urmează.
[38] Ideea lui Sextus e clară prin exemplul grosolan al amforelor. Dacă lucrurile limitate sînt exterioare limitei lor, atunci avem trei cazuri în atingerea corpurilor : sau limitele se ating între ele, sau corpurile limitate se ating între ele, sau limitele se ating între ele și corpurile limitate se ating între ele.
[39] E împărțirea stoicilor a întregului real în corpuri și incorporale, reluată aici și aplicată la geometrie.

sînt corpuri, atunci ceea ce spun geometrii va fi eronat, anume că suprafaţa este fără adîncime. Căci, dacă suprafaţa este corp, atunci în mod necesar va avea adîncime. Apoi nici nu va atinge ceva, ci totul va fi infinit ca mărime. Căci, dacă limita este corp, deoarece orice corp are o limită, şi acea limită fiind corp va avea o limită şi aceasta la fel, şi aşa
82 merge la infinit. Dar, dacă limita este incorporală, deoarece incorporalul nu poate să atingă nimic, nici să fie atins de nimic, limitele nu se vor atinge între ele şi, acestea neatingîndu-se, nu se vor atinge între ele nici lucrurile limitate. Chiar dacă am admite că linia este o lungime fără lăţime, argumentul cu privire la suprafaţă nu poate fi susţinut. Şi cum lucruri de felul acesta nu pot fi susţinute, chiar dacă n-am afirma-o noi, este implicat totodată în dubiu şi corpul solid, întrucît el este compus din suprafeţe.

83 Să cercetăm şi în modul următor : dacă un corp, cum susţin geometrii, este ceea ce are trei dimensiuni : lungime, lăţime şi adîncime, sau corpul este separabil de acestea, încît un lucru este corpul şi alt lucru lungimea corpului, lăţimea şi adîncimea lui, sau corpul este reuniunea acestora [40]. Dar nu este de crezut că corpul este separat de acestea. Acolo unde nu există nici lungime, nici lăţime, nici adîncime, este imposibil de conceput
84 un corp. Fiind însă corpul conceput ca reuniunea acestora şi neexistînd nimic altceva pe lîngă acestea, atunci, în mod necesar, întrucît fiecare din acestea este incorporal, reuniunea acestor incorporalităţi va fi un lucru incorporal. Căci aşa cum reuniunea punctelor şi împreunarea liniilor, care toate prin natura lor au constituţie incorporală, nu pot forma corpul solid şi impenetrabil, tot astfel şi reunirea lăţimii, lungimii şi adîncimii, fiind incorporală, nu va genera un corp solid şi impenetrabil. Dacă corpul nu există nici fără de ele şi nu este format din ele [41], corpul, întrucît lucrul acesta ţine de teoriile geometrilor, este de neconceput. În plus, dacă
85 reunirea lungimii, lăţimii şi adîncimii generează corpul, sau înainte de reunire fiecare din acestea este concepută cuprinzînd în sine corporalitatea şi ceea ce am putea numi raţiunile corporale [42], sau după împreunarea acestora a căpătat consistenţă şi corpul [43]. În adevăr, dacă fiecare din acestea sînt concepute cuprinzînd corporalitatea înainte de reunirea lor, va fi fiecare din acestea corp şi nu se va genera acesta după reunirea lor.

86 Apoi, dacă corpul nu este lungimea singură, nici lăţimea în particular, nici exclusiv adîncimea, ci toate trei la un loc, şi lungimea nu va fi numai lungime, ci şi lăţime şi adîncime, iar lăţimea nu va fi numai lăţime, ci şi lungime şi adîncime, iar adîncimea la fel, va fi şi lăţime şi lungime.
87 Ceea ce este lucrul cel mai străin de logică. Dacă atunci cînd se reunesc acestea putem concepe compunerea corpului, sau rămîne natura primordială a lungimii ca lungime, a lăţimii ca lăţime şi a adîncimii ca adîncime,
88 sau ea se preface în corporalitate [44]. Dar, dacă rămîne natura lor primor-

---

[40] Dilemă.
[41] Este vorba de dimensiunile lui : lungime, lăţime, adîncime.
[42] Expresia aminteşte de „raţiunile seminale" (σπερματικοὶ λόγοι) ale stoicilor.
[43] Dilemă.
[44] Dilemă.

dială, întrucît ele sînt incorporale, ele nu vor genera corpul a cărui natură
e diferită, ci și după reunire vor rămîne incorporale, întrucît natura lor
e incorporală. Iar dacă reunindu-se ele se prefac în corporalitate, deoarece 98
ceea ce admite schimbarea este tocmai corporal, fiecare din ele va fi corp —
chiar înainte de reunirea în același loc — și astfel și incorporalul va deveni
corp. Căci așa cum corpul, transformîndu-se, capătă mereu altă calitate,
dar nu mai puțin rămîne corp, bunăoară, albul cînd devine negru, și
dulcele acru, și vinul oțet, apoi cînd plumbul se face alb de plumb, și
arama cocleală, și ele capătă o altă calitate decît cea avută, dar nu înce-
tează de a fi corpuri : negrul cînd a devenit negru din alb, și acrul cînd a 90
devenit acru din dulce, și oțetul cînd a devenit oțet din vin rămîn mai
departe corpuri ; tot astfel și dimensiunile, dacă se schimbă, se schimbă
dintr-un fel de incorporale într-alt fel, dar nu vor rămîne mai puțin incor-
porale. Căci ele nu-și vor schimba propria lor natură. Deci, dacă corpul
nu poate fi conceput nici înainte de reunirea acestora și nici altfel nu poate
fi conceput, urmează că nimic nu este corp. De altminteri, dacă nimic 91
nu este nici lungime, nici lățime, nici adîncime, nu va exista nici corpul con-
ceput prin participare la acestea. Dar nu există nici lungimea, nici lăți-
mea, nici adîncimea, precum ne-am convins din cele spuse mai înainte.
Prin urmare, nu va exista nici corpul conceput prin participare la acestea.
Astfel se întîmplă că principiile geometriei sînt nefundate. Iar dacă le 92
desființăm, nu poate subzista nici vreo altă teoremă geometrică. Căci,
oricare ar fi aceasta, ea trebuie demonstrată printr-o figură geometrică,
iar noi am arătat că nu există nici o linie generică, de unde rezultă că nu
există nici o linie în genere, fie că cineva o consideră ca dreaptă, sau curbă
sau altfel. Pare a fi, așadar, suficient ceea ce am spus pentru a pune astfel 93
capăt disputei pe care o avem cu geometrii. Totuși, ne vom mai împotrivi
lor, pentru a încerca să arătăm că, și dacă lăsăm deoparte problema prin-
cipiilor geometriei, geometrii nu vor fi în stare nici să formuleze teoreme,
nici să le demonstreze. Totuși, înainte de a ataca teoremele, nu puține 94
lucruri se pot spune și împotriva principiilor derivate ale acelora, ca
spre exemplu, cînd ei spun că linia dreaptă este aceea care, în părțile
sale, se află la distanță egală. Căci, ca să trecem peste altele, este evident
că, dacă nu există linie în general, nu va exista nici linia dreaptă. Așa
cum dacă nu există animalul nu există nici omul și dacă nu există omul
nu există nici Socrate, la fel și dacă se desființează linia în general se
înlătură în același timp și linia dreaptă plană. După aceea, termenul 95
„egal" se ia în două sensuri. În primul sens indică mărimea egală care
nici nu depășește lucrul cu care se spune că e egal, nici nu e depășită ;
bunăoară, cînd spunem că o bucată de lemn de un cot este egală cu lun-
gimea de un cot. În alt sens, se numește egal lucrul care are părțile sale
la egală distanță, adică ceea ce este nivelat, uniform. Astfel, noi numim
o podea „egală" în sensul de „netedă". Deci cuvîntul egal avînd două 96
înțelesuri, atunci cînd geometrii, pentru a descrie linia dreaptă, spun :
„Linia dreaptă este cea care se află la distanță egală în părțile ei", cuvîntul
„egală" este luat de ei fie în înțelesul întîi, fie în al doilea. Dar, dacă geo-
metrii îl iau în primul înțeles, atunci sînt cu totul lipsiți de judecată.
Căci nu are nici un sens a spune că linia dreaptă este de egală mărime

cu părţile sale şi că nici nu le depăşeşte pe acestea, nici nu este depăşită
97 de ele. Dacă însă îl iau în sensul al doilea, vor dovedi ce e linia dreaptă tocmai cu ajutorul lucrului pus la îndoială, din moment ce ei prezintă linia dreaptă pornind de la faptul că are părţile ei aşezate uniform, pe o linie dreaptă, neputîndu-se constata că se află în linie dreaptă înainte
98 să fi conceput linia dreaptă. Cu mult mai absurzi sînt geometrii care dau definiţia în felul următor : „Linia dreaptă este aceea care se învîrteşte în mod egal între extremele sale", sau astfel : „Linia dreaptă este aceea care, fiind învîrtită în jurul extremelor ei, atinge (necontenit) planul (în care se află)". Căci mai întîi aceste redări sînt supuse acelorași dificultăţi de care am vorbit mai înainte. După aceea, aşa cum spun epicurienii (fr. 273 a p. 351 Us.), linia dreaptă a vidului este dreaptă, dar nu se învîrteşte fiindcă vidul însuşi nu se poate mişca nici în întregime,
99 nici parţial. Căci enunţul final cade în felul de argumentare reciproc [45], care este cel mai vicios. Căci planul se explică prin linia dreaptă, iar linia dreaptă prin plan. Geometrii spun că linia dreaptă este aceea ale cărei părţi ating toate planurile, iar planul este figura în care, dusă o dreaptă, aceasta îl atinge prin toate părţile ei. Astfel încît, pentru a şti ce este linia dreaptă, trebuie mai întîi să aflăm ce este planul, iar ca să cunoaştem ce este acesta, trebuie să cunoaştem în prealabil linia dreaptă. Ceea ce e absurd. Pe scurt, deci cel ce vrea să afle linia dreaptă cu ajutorul planului nu face nimic altceva decît să explice linia dreaptă prin linia dreaptă, din moment ce — după aceia — planul consistă din numeroase linii drepte.

100 Aşa cum este definiţia cu privire la linia dreaptă, la fel va fi cea privitoare la unghi. Căci iarăşi, atunci cînd descriind unghiul ei spun că unghiul este cea mai mică figură formată, prin înclinare a două drepte ce nu sînt paralele, ei numesc „cel mai mic" sau corpul fără părţi sau semnul şi punctul
101 — după concepţia lor [46]. Dar că este corpul fără părţi nu pot spune, deoarece acesta nu se poate împărţi nici măcar în două părţi, pe cînd unghiul, după ei, se împarte la infinit. Şi, de altfel — spun ei —, unghiurile sînt unul mai mare, altul mai mic. Dar nimic nu este mai mic decît cel mai mic
102 corp ; altminteri, acela şi nu acesta va fi cel mai mic. Deci rămîne să se spună că există ceea ce ei numesc punct. Dar şi acest lucru face parte din cele care nu pot fi lămurite. Căci dacă punctul este de aşa fel încît niciodată şi în nici un chip nu admite dimensiune, unghiul nu se va putea diviza. Aşadar, nu va exista unghi, mai mare sau mai mic. Căci în lucrurile care nu au nici o dimensiune nu poate apărea vreo diferenţă
103 în privinţa mărimii. De altfel, dacă punctul cade între drepte(le ce se întretaie), atunci el desparte cele două drepte şi despărţindu-le nu va mai
104 fi fără dimensiune. Dar, pe Zeus, unii dintre geometrii obişnuiesc să spună că unghiul format din cele două drepte este primul interval sub înclinare. Contra acestora „vorba adevărată este — prin însăşi natura ei — simplă" (Euripide, *Phoeniss.*, 469). Căci acest interval este sau fără părţi, sau

---

[45] E vorba de argumentarea în cerc vicios, cînd concluziile a două silogisme sînt reciproc premise una a alteia. Mai departe se explică aceasta prin exemplele care sînt date de Sextus.
[46] Dilemă.

este divizibil. Dar, dacă este fără părți, atunci vor rezulta pentru ei dificultățile de care am vorbit mai înainte, iar dacă e divizibilă nici una din părți nu va fi prima. Căci se va găsi alta care să aibă prioritate față de aceea care trece drept prima, din cauza diviziunii la infinit a lucrurilor, diviziune cu care ei sînt de acord. Renunț să mai spun că atare noțiune 105
privind unghiul este în conflict și cu alt aspect al tehnologiei lor. În clasificarea lor, ei spun că dintre unghiuri unul este drept, altul obtuz și altul ascuțit, existînd alte și alte unghiuri obtuze care sînt mai obtuze decît un unghi obtuz dat, că lucrurile stau la fel și cu un unghi ascuțit dat. Deci, dacă afirmăm că unghiul este cel mai mic interval sub înclinație, 106
nu vor mai fi conservate acele deosebiri ale unghiurilor, prin care ele se depășesc unele pe altele și sînt depășite unele de altele. Sau dacă [nu][47] sînt conservate, atunci se suprimă unghiul, întrucît nu are o măsură stabilită prin care să fie recunoscută.
Acestea sînt, așadar, argumentele de care trebuie să ne folosim împotriva
acelora în privința liniei drepte și a unghiului. Mai departe, definind 107
cercul, geometrii spun: „Cercul este o figură plană, înconjurată de o singură linie, în raport cu care dreptele care vin de la centru sînt egale între ele"; dar vorbele lor sînt lipsite de cumințenie. Căci din moment ce sînt suprimate punctul și linia și dreapta și încă, pe deasupra, și planul și [unghi<ul>[48]][49] nici cercul nu se poate concepe. Dar ca să nu părem 108
a fi niște sofiști și că irosim întreg raționamentul doar în respingerea principiilor geometriei, iată că, trecînd mai departe — așa cum am promis mai înainte (§ 93) —, vom cerceta teoremele lor care urmează după principii.
Deci, atunci cînd geometrii spun că vor să se împartă în două o dreaptă 109
dată, ei cer să fie divizată în două sau dreapta dată pe tablă, sau vorbesc prin transpunere despre o dreaptă gîndită, pornind de la cea de pe tablă. Dar ei nu vor spune să fie divizată în două dreapta dată pe tablă. Căci aceasta pare a avea lungime și lățime sensibilă, pe cînd linia dreaptă de care vorbesc geometrii este o lungime fără lățime, încît linia de pe tablă nu este linie și nu se va putea tăia în două ca și cum ar fi o linie.
Dar nu e nici cea concepută prin transpunere de la cea de pe tablă. Să 110
presupunem, bunăoară, o dreaptă compusă din nouă puncte. Dacă se numără de la fiecare extremitate cîte patru puncte, fiecare din cele două tetrade de punct lasă la mijloc un punct liber. Deci, dacă se împarte întreaga linie în două părți egale, linia despărțitoare va fi dusă sau între acest al cincilea punct și una din cele două tetrade, sau pornind chiar din
punctul al cincilea, încît îl taie și pe acesta în două. Dar ar fi absurd ca 111
să fie dusă secanta între al cincilea punct și una din cele două tetrade. Căci, în acest caz, secțiunile vor fi inegale, o parte a liniei tăiate constînd din patru puncte, iar cealaltă din cinci. A împărți însă punctul însuși în două e mult mai absurd decît ipoteza precedentă. Căci în acest caz nu vor mai lăsa punctul fără dimensiune, întrucît e despărțit în două de către secantă. Argumentul este același cînd geometrii spun că cercul se 112

---

[47] Eliminat de Fabricius.
[48] Completat de Bekker.
[49] Eliminat de Harder.

divide în părţi egale. Căci, dacă împărţim cercul în părţi egale, deoarece el are centrul — care este el însuşi un punct — tocmai la mijloc, el va fi dat ca parte fie unei jumătăţi, fie celeilalte, sau va fi el însuşi divizat în două. Dar prin faptul de a fi dat ca parte uneia sau celeilalte din jumătăţi va face înjumătăţirea inegală ; dacă el însuşi este divizat, acest lucru se împotriveşte faptului că punctul este fără dimensiune şi fără părţi. Ceea
113 ce taie linia este sau corp, sau incorporal [50]. Dar el nu poate fi corp. N-ar putea tăia un lucru fără părţi, incorporal şi de care nu se poate atinge. Nu poate fi însă nici incorporal, căci acesta iarăşi — dacă este un punct —, prin faptul că e fără părţi şi căzînd pe un lucru fără părţi, nu-l va putea tăia. Iar dacă este o linie, deoarece trebuie să taie cu ajutorul limitei lui,
114 limita lui fiind fără părţi, nu va putea tăia. De altfel limita care taie desparte în două linia, sau căzînd la mijloc, între două puncte, sau trece prin mijlocul punctului. Dar a trece prin mijlocul punctului face parte din lucrurile imposibile. Căci va trebui, precum spuneam mai înainte (§ 111 sqq), ca lucrul prin care trece să fie divizibil şi să nu mai fie fără dimensiuni. Dar cu mult mai absurd este ca tăietura să treacă la mijloc,
115 între două puncte. Căci mai întîi nu poate cădea nici o limită la mijloc în ceea ce este continuu. Apoi, chiar dacă s-ar admite lucrul ca posibil. trebuie să facă să schimbe locul lucrurilor între care se orînduieşte aceasta. dacă ele sînt continue. Dar ele sînt de neclintit. Prin urmare, şi argu-
116 mentul cu privire la lucrul care taie e fără ieşire. Nu numai atît, dar chiar dacă le-am conceda geometrilor că fac scăderile asupra acestor linii sensibile, nici astfel nu vor fi în stare să progreseze. Căci scăderea va avea loc sau din întreaga linie, sau dintr-o parte a ei [51], iar partea scăzută va fi sau un lucru egal scos dintr-un lucru egal sau inegal din ceva inegal, sau invers [52]. Nici unul din aceste lucruri nu poate fi explicat şi nu este realizabil, după cum am dovedit în comentariul nostru *Contra gramaticilor* (*M.*, I 142) şi în cel *Contra fizicienilor* (*M.*, IX 279 şi 294). Deci geometrii nu au posibilitatea să scadă şi să taie ceva dintr-o linie.

---

[50] Dilemă.

[51] Dilemă.

[52] Cuvîntul tradus de noi cu „invers" sau „în cruciş" este eliminat din text de Heintz şi Bury, pe nedrept după părerea noastră. Avem aci o tetralemă în care ultimele două ramuri ale ei sînt exprimate pe scurt prin cuvîntul „în cruciş" : 1 egal din egal, 2 inegal din inegal, 3 egal din inegal şi 4 inegal din egal. Cf. *M.*, IX 279. Savanţilor mai sus numiţi li s-a părut că ultimele două cazuri nu sînt posibile, întrucît egalitatea sau inegalitatea presupune o comparaţie cu alt termen. Ce să însemne deci a scădea ceva egal din ceva inegal? Dar Sextus construieşte asemenea ipoteze în mod formal, fără a se ataşa de sens. Astfel el pune în altă parte ipoteza că cauza este posterioară efectului şi apoi o respinge ca absurdă.

Cartea a IV-a

Contra aritmeticilor

Contra aritmeticilor

Întrucît o parte din cantitate — parte care se numeşte mărime — se 1
află în corpurile continue şi despre ea se ocupă mai ales geometria, iar altă parte — numărul — se găseşte în corpurile discontinue, parte de care se ocupă aritmetica, să trecem acum de la principiile şi teoremele geometriei şi să examinăm ceea ce se raportează la număr. Căci dacă se suprimă numărul, încetează de a mai exista şi ştiinţa ce se ocupă cu el.
Şi, ca să vorbim în general, pitagoricienii din tagma ştiinţifică atribuie 2
o mare putere numerelor, care, după ei, guvernează natura tuturor lucrurilor. Pornind de aici, ei au proclamat necontenit că (Simpl. în *Arist. phys.* p. 1102, 22 Diels):

„Toate lucrurile sînt asimilate numerelor".

Ei jurau nu numai pe număr, ci şi pe cel ce le-a arătat numărul, anume pe Pitagora, considerîndu-l ca pe un zeu, din cauza puterii conţinute în aritmetică, spunînd:

„Nu, pe numărul cvaternar (= zece), care ne-a dat
sufletului nostru,
izvorul cu rădăcinile naturii veşnice" (B 15 Diels).

Numărul cvaternar îl numeau ei pe cel compus din primele ‹4›[1] numere. 3
Căci unul şi cu doi şi cu trei şi cu patru fac zece. Acesta este numărul care se bucură de cea mai mare desăvîrşire, deoarece de la el, cînd l-am atins, ne întoarcem iarăşi la unitate şi facem numărătoarea de la început. Pitagoricienii au spus despre acel „tetraktýs" că este „izvorul care cuprinde rădăcinile naturii veşnice", fiindcă, după ei, în el se află raţiunea structurii tuturor lucrurilor din univers, bunăoară a corpului şi a sufletului. Căci va fi suficient să amintim de acestea în exemplificarea noastră.
Aşadar monada este principiul fundamental care produce structura 4
tuturor celorlalte numere, iar doimea este producătoarea lungimii. Căci aşa cum la principiile geometrice (*M.*, III 19 sqq) am explicat mai întîi ce este punctul, apoi linia care este o lungime fără lăţime, de asemenea — în cazul de care ne ocupăm —, monada corespunde punctului, iar doimea liniei şi lungimii. Căci gîndirea, concepînd-o pe aceasta, lucrul de unde şi încotro se mişcă dintr-un anume loc într-altul este lungimea. Treimea 5
este raportată la lăţime şi suprafaţă. Căci de aci acolo ‹ şi iarăşi încotrova ›[2] a fost purtată gîndirea. Şi dacă se adaugă la dimensiunea lungimii dimensiunea lăţimii, se concepe suprafaţa. Cineva adăugînd însă cu mintea la treime o a patra unitate, adică un al patrulea semn, se formează piramida, corp solid şi figură. Căci are lungime, lăţime şi adîncime. Astfel

[1] Adăugat pe drept de Mette.
[2] Adăugat de Bekker şi Bury după el.

6 încît formula corpului este cuprinsă în al patrulea număr. Şi, de bună
seamă, şi cea a sufletului. Căci, aşa cum ei spun că întregul univers este
guvernat conform armoniei, tot astfel este însufleţită şi vieţuitoarea.
Armonia desăvîrşită este socotită a consista în trei „symphonii", anume
în cvartă, în cvintă şi în octavă. În adevăr, cvarta constă în raportul
de patru faţă de trei, cvinta în raportul lui trei faţă de doi, iar octava
7 în raportul lui doi faţă de unu. Numărului căruia i se spune „epitrit"
se compune dintr-un anume număr şi a treia parte a lui, aşa cum se rapor-
tează 8 la 6. Căci acest şase cuprinde în sine şi a treia parte din sine,
adică doimea. „Jumătate plus întregul" se numeşte cînd numărul cuprinde
un număr şi jumătatea lui, aşa cum se raportează 9 la 6. Căci nouă se
compune din şase şi din jumătatea acestuia, adică trei. „Îndoitul" [3] este
numit numărul egal cu două numere ‹ egale ›[4], ca patru faţă de doi.
8 Căci îl cuprinde de două ori pe acesta. Dar lucrurile stînd aşa şi după
ipoteza făcută la început, întrucît sînt patru numere, unul, doi, trei
şi patru, în care spuneam că este cuprinsă forma sufletului în acord cu
formula armonică, patru este dublul lui doi şi doi al lui unu, în care constă
9 acordul de octavă, mai departe trei este jumătatea plus întregul lui doi —
căci el cuprinde pe doi însuşi şi jumătatea acestuia ; şi, astfel, el procură şi
„symphonia" cvintei, iar patru este plus treimea lui trei şi pe el se bazează
„symphonia" cvartei. Încît este de înţeles că „numărul patru" a fost
numit de pitagoricieni „izvor care deţine rădăcinile naturii veşnice".
10 Deci faptul că pitagoricienii atribuiau multă putere numerelor apare lim-
pede din scurta noastră exemplificare. Căci foarte multe s-au mai spus
de către ei cu privire la numere, lucruri pe care acum noi le lăsăm neamin-
tite spre a nu lungi expunerea. Dar să ne apucăm de combaterea acelora,
începînd argumentarea noastră cu monada, care este principiul tuturor
numerelor şi pe care, dacă izbutim s-o desfiinţăm, nu mai poate exista
11 nici numărul. Formulînd conceptul lui unu într-un chip mai pitagoreic,
Platon spune : „unu este lucrul fără de care nimic nu se poate numi unu"
sau „lucrul prin participarea la care fiecare lucru este numit unu şi mul-
tiplu". Căci planta, bunăoară, sau animalul sau piatra sînt declarate unu,
dar nu sînt unu din propria lor natură, ci sînt concepute ca unu prin par-
12 ticipare, acest unu nefiind nici unul din celelalte lucruri. Nici planta, nici
animalul, nici piatra, nici altceva dintre lucrurile numerabile nu sînt
realmente unu. Căci dacă unitatea ar fi planta sau animalul, în general
ceea ce nu este plantă, nici animal nu va putea fi declarat unu. Dar se
13 spune că planta e unu şi animalul şi mii [5] de alte lucruri. Deci unitate ‹a›[6]
nu e nimic din lucrurile numerabile, iar fiecare lucru ‹ care participă la
ea devine unu şi multiplu ›[7]. În adevăr fiecare lucru în sine e unu, dar
e multiplu prin agregare. Dar pluralitatea, iarăşi, nu există în mulţimea
lucrurilor : plante, animale, pietre. Căci prin participare la ea, acestea

---

[3] „Îndoitul" = διπλάσιον.
[4] Adăugat cu îndoială de Bury.
[5] Intrebuinţăm „mii" în loc de „zeci de mii" (μυρία), pentru a exprima mulţimea, ca fiind mai obişnuit în româneşte.
[6] Completat de Bekker.
[7] Transpus aci. de mai jos (fără ultimele trei cuvinte), de Heintz.

sînt declarate a fi multiple, dar pluralitatea nu este în ele. Astfel este con- 14
cepută la Platon ideea unității. Argumentul nostru îl vom lega de acest
concept și vom spune : ideea de unu este sau diferită de numerele par-
ticulare, sau este concepută împreună cu acele lucruri care participă la
ea. Dar nici în sine < nu există, dacă > pe lîngă lucrurile numerabile par-
ticulare nu se gîndește nimic ca fiind unu substrat al lucrurilor. Deci rămîne
că unu este conceput în acele lucruri care participă la el, ceea ce iarăși
face parte din problemele fără ieșire. Căci dacă lemnul numerabil este 15
unu prin participare la unitate, ceea ce nu este lemn nu va fi spus că e
unu. Dar acest lucru se spune cum s-a arătat mai sus (v. 7). Deci nu
există monada, prin participare la care orice numerabil particular este
denumit unu. Apoi lucrul la care participă multe altele este multiplu 16
și nu unu, iar lucrurile numerabile sînt multe și fără sfîrșit. Deci fiecare
din lucrurile numerabile nu este unu prin participare la unitate. Așa 17
cum omul îndeobște, pe care unii îl concep ca pe un animal muritor dotat
cu rațiune, nu este nici Socrate, nici Platon, pentru că — altminteri —
nici un altul nu va fi declarat om, nici nu subzistă în sine, împreună cu
Platon și Socrate, deoarece el ar fi considerat ca un om < oarecare >[8],
la fel și unul, neputînd fi conceput ca subzistînd nici împreună cu lucru-
rile particulare numerabile, nici în sine[9], pe dată este de neconceput.
Aceleași lucruri trebuie spuse și cu privire la numerele doi sau trei și 18
în general cu privire la orice număr ; și spunem aceasta pentru că nu voim
să lungim discuția. Unii propun și următorul argument. Ideea de unu,
prin participare la care un lucru este declarat a fi unu, este sau o idee
unică, sau există mai multe idei ale lui unu[10]. Dar dacă există o singură
idee < ea este sau fără părți, sau cu mai multe părți, iar dacă e fără
părți >[11] la ea nu participă mai multe lucruri. Căci dacă A — ne exprimăm
astfel spre a face mai clară expunerea noastră — posedă
întreaga idee a lui unu, B neparticipînd la ea nu va fi unu. De bună 19
seamă însă nici nu poate consista din mai multe părți, ca să fie multe
lucrurile care participă la ea. Căci mai întîi fiecare lucru nu va par-
ticipa la ideea de unu, ci la o parte a ei, apoi unitatea a fost concepută
de aceia ca indivizibilă și fără părți. Dar, dacă sînt mai multe idei ale lui
unu, < așa cum >[12] fiecare din lucrurile numerabile așezate cîte unul < par-
ticipă la o idee particulară lui >[13], atunci < ideea >[14] lui A și cea a lui B
[luate cîte unul][15] sau participă la o idee comună < în conformitate cu
care fiecare din ele este numit unu >[16], sau nu participă[17]. Și dacă nu 20
participă, atunci va trebui ca toate lucrurile fără a participa la idee să
fie orînduite ca unități, ceea ce ei nu doresc. Dacă participă, atunci va

---

[8] Completat de Man.
[9] Dilemă.
[10] Dilemă.
[11] Completat de Man.
[12]—[16] Restituirea și completările sînt ale lui Heintz. După cum se vede, textul e profund deteriorat și soluția lui Heintz e departe de a fi mulțumitoare. Iată și textul manuscriselor: „Dar dacă sînt mai multe idei ale lui unu, ficeare din lucrurile numerabile orînduite cîte unul sau participă ficeare la unu sau la doi cîte unul la o idee comună, sau nu participă".
[17] Dilemă.

reveni dificultatea de la început. Cum să participe doimea la o singură idee? Iată, aşadar, cele ce privesc monada, care fiind suprimată se des-
21 fiinţează şi orice număr. Totuşi să unim cu cele de mai sus şi un atac împotriva doimii. Căci şi aceasta este oarecum o constituţie îndoielnică prin întîlnirea unităţilor, căci Platon cel dintîi a formulat dificultăţile, prin dialogul său *Despre suflet* (*Phaidon*, 97 A). Dacă o unitate se pune lîngă altă unitate, prin această împreunare sau se formează ceva, sau dispare, sau nici nu se formează, nici nu dispare[18]—[19].

22 Dar, dacă nimic nu se formează şi nimic nu dispare, doimea nu va fi generată de împreunarea unei unităţi cu altă unitate. Iar dacă dispare ceva prin împreunare, se va produce o pierdere a lui unu şi a lui unu, dar nu se va genera doimea. Formîndu-se însă ceva, nu se produce doi, ci patru. Căci ceea ce se naşte în plus e doimea ; dar unitatea şi doimea adăugată şi a doua unitate compun numărul patru. Deci nu va exista nici o doime. Aceeaşi dificultate se poate ivi şi la orice alt număr, încît în confor-
23 mitate cu acest argument nu va exista nici un număr. Nu numai atît, dar, din moment ce numărul e conceput prin adăugarea sau scăderea unităţii, este evident că, dacă vom dovedi că fiecare din acestea este imposibilă, atunci va fi nimicită şi realitatea numerelor. Mai întîi să vorbim, bunăoară, despre scădere, folosind metoda demonstrării prin
24 exemple. În adevăr, dacă se scade unitatea din zece care e dat, se face scăderea sau din întregul zece, sau din nouă care rămîne [20]. Dar, după cum vom dovedi, aceasta nu are loc nici din întregul zece, nici din nouă, deci — aşa cum vom arăta — nu se poate scădea nimic din zecele care e dat. Căci, dacă unitatea se scade din întregul lui, atunci sau zecele este diferit de unităţile particulare, sau reunirea acestora este numită zece.
25 Dar zecele nu este altceva decît unităţile particulare (care îl compun). În adevăr, dacă se suprimă acestea nu va mai exista nici zecele, iar dacă se suprimă zecele — în mod similar — nu mai există unităţile. Dacă însă zecele este acelaşi cu unităţile, adică dacă unităţile particulare sînt zecele, este evident că, dacă scăderea unităţii are loc din zece, se va scădea din fiecare unitate, căci unităţile particulare constituiau zecele, şi astfel
26 nu va mai produce suprimarea unităţii, ci a zecelui. Încît unitatea nu se scoate din zece. Dar nici din nouă care rămîne nu poate fi scoasă ea. Căci cum se mai poate conserva numărul nou obţinut după scoaterea unităţii? Dar, dacă unitatea nu se poate scoate nici din întregul zece, nici din nouă — care rămîne —, nici un număr nu se compune prin scă-
27 dere. De altminteri, dacă din nouă se scade unitatea, se scoate fie din întreg, fie din ultima ei unitate. Dar, dacă se scade unitatea din întregul nouă, se va produce desfiinţarea lui nouă. Căci ceea ce e scăzut din fiecare unitate, întrucît unităţile particulare sînt nouă la număr, compune tot
28 numărul nouă. Iar dacă operaţia de scădere are loc din ultima unitate,

---

[18] Trilemă.

[19] Aceste texte de la §§ 11—20 despre unitate şi participaţie la ea de către lucrurile sensibile, inspirate din Platon, sînt extrem de abstruse ca şi dialogul *Parmenide* (p. 129 b şi urm.) de la care porneşte Sextus.

[20] Dilemă.

mai întîi se va dovedi că ultima unitate care e fără părți este divizibilă, ceea ce e absurd. Apoi dacă unitatea se scade din ultima unitate, atunci numărul nouă nu va putea rămîne neatins. Argumentînd altfel, dacă 29
scoaterea unității se face din zece, are loc scoaterea din zecele care există sau din cel care nu mai există[21]. Dar aceasta nu poate avea loc nici din cel care există — căci cît timp rămîne zece nimic nu se poate scădea din el întrucît e zece, deoarece altminteri nu va mai fi zece —, nici din zecimea care nu mai există. Căci din ceea ce nu este nu se poate scădea prin forța 30
lucrurilor nimic. Și < în adevăr >, pe lîngă a fi și a nu fi nu se poate concepe nimic. Deci nu se poate scoate nimic din zece. Dar faptul că e de neconceput ca un număr să fie format prin scădere s-a dovedit din cele precedente. Faptul că numărul nu se poate forma nici prin adăugare 31
este ușor de dovedit întrucît prezintă dificultăți analoge cu cele ale cazului formării prin scădere. Iarăși, dacă unitatea se adaugă la numărul zece, trebuie declarat că adăugarea are loc fie la întregul zece, fie la ultima parte a decadei [22]. Dar, dacă unitatea se adaugă la întregul zece, întrucît întregul zece este conceput împreună cu toate cele zece unități particulare ale lui, va trebui ca adăugarea unității să aibă loc la toate unitățile particulare ale zecelui, ceea ce este absurd. Căci va urma concluzia că prin 32
adăugarea unității zecele va deveni douăzeci, ceea ce ar fi unul din lucrurile imposibile. Prin urmare, nu trebuie afirmat că unitatea se adaugă la întregul număr zece. De asemenea, nu se adaugă nici la ultima parte a zecelui, în care caz nu se va mări zecele, fiindcă mărirea unei singure părți nu înseamnă neapărat și mărirea întregului zece. [Și] [23] îndeobște, în 33
orice caz, unitatea se adaugă fie păstrîndu-se zecele, fie nepăstrîndu-se [24]. Dar nici nu s-ar putea adăuga ceva la ceva care se conservă, întrucît în acest caz nu se mai păstrează zecele, sau chiar la ceva care nu se păstrează, deoarece este absolut imposibilă o adăugare la ceva care nu rămîne. Dar dacă numărul, după cum am spus, este conceput ca existînd prin 34
adăugare sau prin scădere, iar noi am arătat că nu există nici una din acestea, trebuie să declarăm că nu există nici un număr. De aci, după ce am expus atîtea dificultăți contra geometrilor și aritmeticienilor, s-o pornim, din nou, pentru a-i ataca acum pe astrologi [25].

---

[21] Dilemă.
[22] Completat de Bekker, urmînd lui Hervetus.
[23] Eliminat de Bekker.
[24] Dilemă.
[25] Astrologii se mai numesc și μαθηματικοί, „matematicieni" ca aici, întrucît ei se ocupă cu calcule numerice.

Cartea a V-a

Contra astrologilor

Contra astrologilor

Ni se înfăţişează ca sarcină să întreprindem o cercetare cu privire la 1
„arta matematică", dar nu cu privire la acea artă ajunsă la desăvîrşire,
compusă din aritmetică şi geometrie — căci noi i-am combătut pe acei
care profesează aceste discipline —; nu vom cerceta nici arta prezicerii,
practicată de Eudoxos şi Hiparh şi de alţi oameni de felul acestora, artă 2
pe care unii o numesc şi astronomie (aceasta, ca şi agricultura şi navigaţia,
consistă în observarea fenomenelor; pornind de la observaţiile lor se pot
prevedea secetele şi ploile foarte îmbelşugate, molimele şi cutremurele
şi alte astfel de schimbări ale boltei înconjurătoare), ci este vorba de sta-
bilirea de horoscoape, pe care chaldaii le împodobesc cu denumiri impre-
sionante şi răsunătoare, înfăţişîndu-se lumii ca matematicieni şi astrologi
şi tratîndu-i pe oamenii de rînd cu insolenţă în fel şi chip; ei clădesc
împotriva noastră un mare zid al superstiţiei, fără să ne îngăduie a săvîrşi
nimic în acord cu dreapta judecată. Lucrul care ne preocupă îl vom cu- 3
noaşte, pornind ceva mai de sus şi schiţînd acele elemente care contri-
buie la metoda lor de speculaţie. Astfel expunerea noastră va fi mai rapidă
şi mai generală. Căci cei ce se ocupă cu precădere de această ştiinţă se
cade să urmărească amănuntele cu precizie; în schimb, pentru noi va fi
îndeajuns să amintim acele lucruri fără de care nu vom putea porni
atacul nostru împotriva chaldailor. Înainte de toate, astrologii admit 4
că lucrurile de pe pămînt sînt în relaţii de „consimţire" cu lucrurile cereşti
şi că primele se reînnoiesc întotdeauna potrivit emanaţiilor acestora din
urmă:

„astfel este gîndul oamenilor, cei care-şi au lăcaşul pe
pămînt,
aşa cum îi călăuzeşte zi de zi tatăl bărbaţilor muritori
şi al zeilor

(Homer, *Odiseea*, XVIII, 136), iar chaldaii, care privesc cu grijă peste măsură 5
de mare cerul înconjurător, declară că cele şapte astre[1] se află în situaţia
unor cauze eficiente în ce priveşte realizarea fiecărui lucru care se întîmplă
în viaţă, că părţile zodiacului conlucrează cu acestea. După cum am
fost informaţi, ei împart cercul zodiacului în douăsprezece zodii [2], iar
fiecare zodie în treizeci de părţi — deocamdată să fim de acord cu teo-
riile lor —, iar fiecare parte o mai divid în şaizeci de minute. Căci astfel 6
numesc ei diviziunile cele mai mici şi fără părţi. Dintre zodii, pe unele
unii le numesc masculine, pe altele feminine; unora le spun bicorporale,

[1] Cele şapte astre sînt planetele.
[2] A douăsprezecea parte a cercului zodiacului este zodia, reprezentată mai ales prin figuri de animale.

iar altora nu, unora tropice, altora solide (= care comportă întoarcere),
7 iar altora fixate. Masculine şi feminine se numesc cele a căror natură conlucrează la naşterea bărbaţilor sau a femeilor. Astfel, zodia berbecului este masculină, dar ei spun că a taurului e feminină; cea a gemenilor este masculină; iar restul alternează în proporţie similară: unele sînt
8 masculine, altele feminine. Îmi închipui că pitagoricienii au fost influenţaţi de astrologi ca să denumească monada ca mascul, iar diada ca femelă, treimea iarăşi ca mascul şi în mod analog [iarăşi] [3] celelalte numere
9 perechi şi neperechi. Unii împart fiecare zodie în douăsprezece părţi şi întrebuinţează aproape aceeaşi metodă: bunăoară, în cazul berbecului, ei numesc prima douăsprezecime cu numele de berbec şi îl consideră ca mascul, pe a doua taur şi îl fac femelă, pe a treia gemeni, care e mascul.
10 Aceeaşi regulă o urmează ei şi la celelalte diviziuni. Ei spun că sînt cu două corpuri gemenii şi zodia care-i e diametral opusă, a săgetătorului,
11 precum şi fecioara [4] şi peştii. Celelalte zodii nu sînt cu două corpuri. Iar zodia tropică este cea în care, aflîndu-se, soarele îşi schimbă mersul şi produce întoarcerea anotimpurilor. Astfel de zodii sînt cea a berbecului şi a balanţei — care-i este diametral opusă —, apoi a capricornului şi a cancerului. În adevăr, în berbec are loc întoarcerea primăverii [5], în capricorn întoarcerea iernii [6], în cancer întoarcerea verii [7] şi în balanţă cea a toamnei [8].
12 Oricum — spun aceştia —, dintre toate zodiile, acelea care sînt dominante la fiecare naştere pentru producerea feluritelor influenţe astrale şi de care astrologii vorbesc mai cu seamă sînt în număr de patru, pe care le numesc cu numele comun de „centre", iar în mod particular le dau denumirile uneia de „horoscop", alteia acela de „meridian", pe alta o numesc „apunător" şi pe a patra, care se află sub pămînt, „antimeridian",
13 care e şi el „meridian" [9]. Zodia „horoscop" se numeşte aceea care se întîmplă să răsară în timp ce se naşte cineva; „meridian" e zodia a patra de la cel precedent numărat inclusiv acesta, „apunător" este cea diametral opusă horoscopului; cea sub pămînt — numită „antimeridian" — e diametral opusă „meridianului". Astfel (un exemplu va lămuri lucrurile), dacă zodia cancerului este „horoscop", atunci berbecul este „meri-
14 dian", capricornul este „apunător", iar balanţa e „subterană". De altfel, în cazul fiecăruia din aceste „centre", ei numesc zodia precedentă „decli-
15 naţie", iar următoarea „ascensiune". De asemenea ei spun că zodia care

---

[3] Eliminat de Bekker.

[4] După cum se ştie, oamenii în timpuri vechi de tot au denumit constelaţiile cereşti după figurile pe care au crezut că le pot recunoaşte în ele. În ce priveşte fecioara, ea este însoţită de un animal fabulos cu un corn în frunte numit licorn. De aci afirmaţia astrologilor că zodia fecioarei e cu două corpuri.

[5] Adică echinocţiul de primăvară.

[6] „ solstiţiul de iarnă.

[7] „ solstiţiul de vară.

[8] „ echinocţiul de toamnă.

[9] Aceşti termeni tehnici greci ai astrologiei, precum şi cele care urmează sînt aproape imposibil de tradus în româneşte, întrucît terminologia, precum şi realităţile care le corespundeau nu mai există la moderni. De fiecare dată explicaţiile lui Sextus sînt destul de clare spre a se vedea ce înseamnă ele.

se iveşte înaintea horoscopului, fiind vizibilă, este semn de nenorocire, iar cea care apare după acesta şi urmează meridianului e semn de soartă bună; zodia care precedă meridianul este „partea inferioară", „porţia unică" şi „zeul", cea care vine înaintea zodiei apunător este zodia „neefectivă" şi „principiul morţii"; zodia care se află înaintea zodiei apunător — şi nu poate fi văzută — înseamnă pedeapsă şi nenoroc, întrucît e şi diametral opusă „demonului rău"; cea ce vine sub pămînt înseamnă noroc, fiind diametral opusă zodiei care însemna soarta bună, iar ceea ce urmează după antimeridian, aflîndu-se către răsărit, este „zeiţă" — diametral opusă „zeului" —; aceea care vine după horoscop este „neefectivă", fiind de asemenea opusă diametral zodiei „neefective" (?). Ca să vorbim concis, „declinaţia" horoscopului este numită soartă rea, iar „ascensiunea" lui „neefectivă". La fel şi declinaţia meridianului este zeu şi ascensiunea sa soartă bună. În acelaşi mod, declinaţia antimeridianului este zeiţă, iar ascensiunea sa soartă bună. La fel, declinaţia apunătorului e soartă rea, iar ascensiunea sa „neefectivă". Acestea cred ei că le cercetează nu ca lucruri secundare. Căci astrologii socotesc că astrele nu au aceeaşi putere pentru a face — sau a nu face — rău dacă sînt observate în centre, în ascensiunile lor şi în declinaţii, ci în unele poziţii ele sînt mai active, în altele mai puţin active. Au fost unii chaldai care au pus în legătură fiecare parte a corpului omenesc cu fiecare din zodii, ca fiind în raporturi de „simpatie". Căci ei numesc berbecul capul, taurul gîtul, gemenii umerii, cancerul pieptul, leul coastele, fecioara fesele, balanţa pîntecul, scorpion organul sexual şi uterul, săgetătorul pulpele, capricornul genunchii, vărsătorul fluierul piciorului, peştii picioarele. Şi acestea iarăşi nu sînt spuse la întîmplare, întrucît, dacă se află într-una din aceste zodii vreunul din astrele răufăcătoare în timpul naşterii, produce o imperfecţie în partea cu acelaşi nume[10]. Acestea deci le-am prezentat prin exemple în mod mai sumar, în legătură cu natura celor ce sînt în cercul zodiacului. Nu este nepotrivit lucru să înfăţişăm, ca o continuare, şi clasificarea lor. Considerîndu-se că n-au fost cercetate constelaţiile zodiacului în funcţie de propriile lor determinaţii, ci prin observarea celor şapte aştri împrăştiaţi, astrologii au ajuns să împartă întregul cerc al zodiacului în douăsprezece părţi. Căci, indicînd metoda prin care ei înţeleg să pună problema, spun că cei vechi, după ce au observat o stea strălucitoare din cele din zodiac în timp ce răsărea, umplînd după aceea cu apă o amforă care avea o gaură, au lăsat-o să se scurgă într-un alt vas pus dedesubt pînă cînd aceeaşi stea a răsărit din nou; de aci ei au făcut presupunerea că revoluţia cercului s-a produs de la acelaşi semn la acelaşi semn. Apoi au luat a douăsprezecea parte a apei scurse şi au calculat în cît timp a curs. Căci ei spuneau că în tot atîta timp a făcut şi a douăsprezecea parte a cercului zodiacal şi că acest raport îl are porţiunea cercului parcursă faţă de întreaga circumferinţă, pe care îl are şi partea din apa care s-a

[10] Această parte a astronomici se numeşte μελοθεσία. Vezi un tablou cu diferite atribuiri de membre ale corpului la constelaţiile zodiacului la E. Günther Schmidt, *Die altarmeinische „Zenon" — Schrift*, Berlin, 1961, p. 23, după Manilius, Sextus Empiricus, Hephaistion, Paulus din Alex, „Zenon" (din textul armean).

26 scurs față de întreaga apă. Întemeiați pe aceeași proporție — vreau să spun aceea a celei de-a douăsprezecea părți —, ei marcau limita extremă, pornind de la o stea oarecare vizibilă, observată în acea vreme, sau de la vreuna din stelele care răsar o dată cu ea fie ceva mai la miazănoapte sau mai la miazăzi. Același lucru l-au făcut și în cazul celorlalte douăsprezecimi.

Dar metoda după care împart zodiacul în atîtea părți este cea pe care
27 am expus-o. Analogă pare a fi și metoda după care ei spun că ar fi fost observat la început zodia-horoscop pentru fiecare naștere. Afirmă că,
28 noaptea, astrologul chaldeu se așeza pe un vîrf înalt de munte observînd stelele, iar un alt chaldeu se așeza lîngă femeia în durerile facerii pînă cînd năștea, și în momentul cînd a ieșit copilul, lovind într-un disc, făcea cunoscut evenimentul pentru cel de pe vîrful muntelui. Iar acesta auzind, însemna și el zodia care răsărea drept zodie-horoscop,iar o dată cu apariția zilei își fixa atenția asupra cadranelor solare și se ocupa de mișcările soarelui.

29 Acestea să fie spuse cu privire la zodii. Dintre astre, pretind astrologii, unele sînt binefăcătoare, altele răufăcătoare și altele comune; bunăoară, binefăcătoare sînt planeta lui Zeus și cea a Afroditei, răufăcătoare cea a lui Ares și cea a lui Cronos, comună este cea a lui Hermes, deoarece asociată cu cele binefăcătoare este binefăcătoare, iar asociată cu cele răufăcătoare
30 e răufăcătoare. Alții socotesc că aceleași planete, în poziții schimbate, sînt uneori binefăcătoare, alteori răufăcătoare. Căci în raport cu zodia sau în raport cu poziția față de alte astre, nu mai este cu totul răufăcător
31 nici astrul răufăcător, nici astrul binefăcător cu totul binefăcător. Oricum, ei socotesc Soarele și Luna printre cele șapte (planete) și spun că celelalte cinci au mai puțină putere pentru a exercita o înrîurire. Din care cauză egiptenii aseamănă Soarele cu regele și cu ochiul drept, iar Luna cu regina și ochiul stîng, pe cele cinci planete cu demnitarii lor, iar celelalte stele
32 fixe le compară cu restul poporului. Din celelalte cinci planete, spun că Cronos, Zeus și Hermes sînt în acord și-l ajută pe Soare. Ele sînt numite planete ale zilei, din cauza Soarelui cu care ele conlucrează, și domină tot ce se întîmplă ziua ‹pe cînd Ares și Afrodita (sînt asociate) Lunei [11]›.
33 Aceleași astre au putere mai mare fie cînd se află în propriile lor „case", pe „înălțimi" sau la „hotare", fie atunci cînd unele sînt apărate de altele sau prin faptul că se privesc unele pe altele sau cînd se află într-o anume „configurație" unele cu altele, ori fiind la centre.

34 După astrologi, casele lor sînt următoarele: casa Soarelui e leul, a Lunii cancerul, a lui Cronos capricornul și vărsătorul, a lui Zeus săgetătorul și peștii, a lui Ares berbecul și scorpionul, a Afroditei taurul și
35 balanța, a lui Hermes gemenii și fecioara. Ei numesc înălțimile astrelor, și la fel depresiunile, locurile în care ele își află desfătare sau au parte de putere puțină. Căci ele se bucură în înălțime și au puțină putere în de-
36 presiune. Spre exemplu, înălțimea Soarelui este berbecul sau — pentru mai multă precizie — în a unsprezecea despărțitură a acestei zodii, iar depresiunea lui este zodia diametral opusă berbecului. Apoi, înălțimea

[11] Completare propusă de Bekker și aprobată de Nebe și Bury.

Lunei este taurul, depresiunea diametral opusul; înălțimea lui Cronos este
balanța, a lui Zeus e cancerul, a lui Ares capricornul, a Afroditei sînt
peștii și a lui Hermes fecioara. Iar depresiunea lor sînt, după cum am 37
spus, zodiile diametral opuse înălțimilor. Ei numesc hotare ale astrelor
partea din fiecare zodie în care de la diviziunea cutare pînă la diviziunea
cutare fiecare astru are puterea maximă. În legătură cu lucrurile acestea,
nu mică este neînțelegerea dintre astrologi în tablele lor. Ei spun că astrele 38
apără atunci cînd sînt în mijlocul altor stele și în continuitatea zodiilor.
Bunăoară, în aceeași zodie, un astru se află în primele despărțituri ale ei,
altul în despărțiturile finale și altul în despărțiturile de mijloc; se spune
că astrul din mijloc este apărat de cele care au locul în despărțiturile de
la extremități. Astrologii pretind că astrele se privesc reciproc și că sînt 39
în acord între ele cînd ele se ivesc în triunghi sau în pătrat. Astrele sînt
așezate în triunghi și se privesc reciproc atunci cînd intervalul dintre
ele este de trei zodii, iar în pătrat atunci cînd intervalul este două zodii.
Se pare că, dacă un astru răufăcător este asociat cu unul binefăcător în 40
poziție de triunghi, el e ajutător și cu mult mai binefăcător, el este favo-
rabil doar celui care face binele, și așa se întîmplă cu răufăcătorul în opo-
ziție cu răufăcătorul; se întîmplă însă pe dos, cînd figura este pătratul.
Se numesc „epicentrice" astrele cînd sînt observate la unul dintre centre
sau în horoscop, sau în meridian, sau în apus, sau în antimeridian. Fiindcă
acestea au fost expuse de noi pe scurt și în linii generale, trebuie mai 41
întîi să înțelegem că de la aceste lucruri pornesc chaldaii cînd fac presupu-
nerile lor în legătură cu influențele astrelor. Sînt deosebiri între acestea,
întrucît unele sînt stabilite mai simplu, altele mai precis. Mai simple sînt
cele privind o zodie sau influența pe care o are un astru simplu, bunăoară
cînd se spune că acest anumit astru, aflîndu-se în această anumită zodie,
cauzează cutare lucruri. Mai limpezi sînt influențele prin conjuncția astre- 42
lor și, așa cum spun astrologii înșiși, cele exercitate prin amestecarea for-
țelor mai multora, ca în cazul cînd acest astru este în horoscop, celălalt
în meridian, iar cestălalt în antimeridian, iar alte planete în cutare poziții,
efectele fiind cutare.

Deci caracterul metodei chaldaice pare a fi cel pe care l-am expus. 43
Cît despre rest, este ușor acum să aplicăm la această tradiție obiecțiile
aduse. În adevăr, unii încearcă să arate în mod mai brutal, că lucrurile
pămîntești nu sînt legate în toate privințele de fenomenele cerești. Căci
cerul care ne înconjură nu constituie o unitate, așa cum ar fi corpul ome- 44
nesc : astfel, după cum, împreună cu capul, suferă și celelalte membre ale
corpului și o dată cu acestea suferă și capul, ar însemna să acționeze tot
așa prin „simpatie" — în raport cu cele cerești; există însă o deosebire
și lipsă de „consimțire" între acestea, întrucît nu reprezintă o unitate.

Alții aduc în discuție și teoria despre destin. Căci, dacă totul nu se petrece 45
conform destinului, atunci nu există nici știința chaldaică care pretinde
acest lucru [că e conform cu destinul][12]. Întrucît, din cele ce se întîmplă, 46
unele au loc în acord cu necesitatea, altele la voia întîmplării, iar altele

[12] Eliminat de Bekker, admis de Nebe.

prin voința noastră, în toate privințele chaldaii, dacă urmăresc să facă prevestiri posibile desigur că vor vesti mai dinainte lucrurile care se ivesc în virtutea necesității, sau cele ce se petrec din întîmplare, sau cele ce
47 sînt rezultatul acțiunii noastre. Dacă ei prevestesc lucruri ce se petrec din necesitate, aceste prevestiri nu sînt de nici un folos pentru viață. Căci ceea ce se întîmplă în virtutea necesității nu se poate evita — fie că voim, fie că nu voim — : acel lucru trebuie să se întîmple. Numai atunci ar fi de folos o prevestire dacă s-ar raporta la evitarea prevestirii rele. Dar, dacă prevestirile privesc lucruri ce survin din întîmplare, atunci astrologii anunță lucruri imposibile de știut. Căci lucrurile care se petrec din întîmplare sînt nestatornice, iar despre lucrurile nestatornice, care se întîmplă o dată într-un fel, altă dată într-alt fel nu se poate vesti ceva serios. Deci
48 ar rămîne ca astrologii să facă prevestiri despre evenimentele care sînt rezultatul acțiunii noastre. Ceea ce iarăși este imposibil. Căci ceea ce depinde de mine ca să se întîmple sau nu și ceea ce nu are o cauză care să fie de la început predeterminată nu-l poate prevesti nimeni. Deci chaldaii nu-și propun să facă o prevestire care să se poată împlini.

49 Și astfel cei mai mulți încearcă prin asemenea lovituri de la distanță să răstoarne metoda chaldaică. Dar noi, după același sistem al nostru de atac, punînd în discuție principiile și — ca să zicem așa — elementele de bază ale astrologiei chaldaice, vom anihila ‹o dată cu› [13] ele și ființa însăși a celorlalte teorii ale lor.

50 Prin urmare, principiul și chiar temelia științei chaldaice este stabilirea horoscopului. Căci pornind de la acesta se iau celelalte centre, precum și declinațiile și ascensiunile, triunghiurile și pătratele și pozițiile reciproce, care rezultă, ale astrelor, iar prevestirile derivă din toate acestea. Pornind
51 de aci, dacă se suprimă horoscopul nu se vor putea cunoaște nici meridianul, nici apunătorul, nici antimeridianul. Iar acestea nefiind compre-
52 hensibile, dispare o dată cu ele și toată metoda chaldaică. Faptul că astrologii nu pot descoperi zodia-horoscop se dovedește în diverse feluri. Pentru a fi înțeleasă aceasta, trebuie mai întîi temeinic înțeleasă nașterea lucrului care e luat în discuție, în al doilea rînd se cere să existe orologiul care semnifică limpede și fără șovăială nașterea, în al treilea rînd să fie văzut
53 cu toată claritatea răsăritul zodiei. Căci, în timpul nașterii, este observată ridicarea pe cer a zodiei ce răsare, pentru care lucru chaldaii întrebuințează un observator care să constate zodia-horoscop. După ascensiunea zodiei-horoscop se fixează poziția reciprocă a celorlalte astre, pe care ei o numesc dispoziția constelațiilor, și după dispoziție se fac prevesti-
54 rile. Dar nici nu este posibil să fixezi ivirea celor ce sînt obiectul unei cercetări, după cum vom dovedi, și nici nu s-a fixat în mod neșovăielnic zodia-horoscop și nu este sesizată cu toată precizia zodia care apare. Deci
55 metoda chaldailor este lipsită de substanță. Vom vorbi mai întîi despre primul punct. Astrologii iau vremea nașterii acelor lucruri care sînt obiect de investigație pornind mai de sus decît momentul aruncării spermei și a concepției în mitră, sau o pornesc din chiar momentul nașterii. Dar ei

[13] Adăugat de Bury.

n-ar putea întreprinde cercetarea din momentul azvîrlirii spermei și al
concepției fătului. Căci nu se poate sesiza momentul exact al acestora.
Și acest lucru e verosimil. Căci nu putem spune dacă concepția s-a produs 56
o dată cu depunerea spermei sau nu. Se poate ca lucrul acesta să se în-
tîmple cu iuțeala gîndului, cum se întîmplă și cu grăsimea care se pune în
cuptoarele fierbinți — căci ea se topește imediat — ; se poate însă să aibă
loc concepția după cîtva timp, din moment ce și semințele aruncate în 57
pămînt nu se înfig pe dată, scoțînd rădăcini, în bulgării pe care au căzut.
Și, întrucît este o distanță oarecare de la gura mitrei pînă la fundul ei, acolo
unde spun cei ce fac parte din frăția tatea medicilor că au loc concepțiile,
în orice caz substanța sămînței depuse are nevoie de un timp ca să parcurgă
distanța aceasta. Chaldaii, care nu știu acest lucru, anume mărimea exactă 58
a timpului, nu vor sesiza niciodată zămislirea în momentul ce se produce.
‹Căci›[14], întrucît sperma odată aruncată drept înainte, căzînd toată laolaltă în părțile uterului — care sînt apte pentru concepție — sau, uneori,
căzînd risipită și putînd fi adunată prin puterea care se află în mitra
însăși, face parte din lucrurile necunoscute a ști cînd se întîmplă primul
caz și cînd al doilea și cît timp se cheltuiește în zămislirea din primul caz
și cît în cel de-al doilea caz. Întrucît aceste lucruri nu sînt cunoscute, se 59
nimicesc și șansele de a sesiza exact momentul zămislirii. Chiar dacă, așa
cum au spus unii dintre naturaliști, sămînța este coaptă mai întîi și trans-
formată în uter și apoi avansează prin vasele ce s-au deschis, neștiind
cantitatea de timp necesară transformării, astrologii nu vor putea cunoaște
clipa zămislirii. În adevăr, așa cum femeile se deosebesc unele de altele 60
cu privire la celelalte organe ale corpului și la activitățile lor, tot la fel este
verosimil ca ele să difere și în privința activității uterului, unele concepînd
mai repede, altele mai încet. Acest lucru nu e de mirare, dacă ne gîndim
că atunci cînd comparăm ‹aceleași›[15] femei cu ele însele se constată că
sînt uneori în stare a zămisli, alteori, dimpotrivă, nu zămislesc de loc. 61
Acest lucru fiind așa, face parte din lucrurile imposibile a spune exact
timpul cînd sămînța aruncată produce concepția, pentru ca din acest
moment chaldaii să stabilească zodia-horoscop a nașterii. În adevăr, nu 62
se poate spune nici că prin anumite semne putem în chip firesc să sesizăm
timpul conceperii, cum ar fi — bunăoară — faptul că, după raportul sexual,
cavitatea uterină se usucă, se închide deschizătura mitrei, se oprește men-
struația, se produc grețuri și poftă de anumite mîncăruri. Căci mai întîi 63
aceste semne pot fi comune și femeilor care n-au zămislit. Apoi, chiar dacă
ele n-ar fi comune, indică o zămislire care a avut loc după trecerea cîtorva
zile și nu la un moment precis, scurt și în limitele unei ore. Dar chaldaii 64
au nevoie pentru recunoașterea feluritelor vieți nu de timpul aproximativ
și în general al concepției, ci de acela fixat cu toată precizia.
Întemeindu-ne pe toate acestea putem arăta foarte lămurit că nu se poate
stabili zodia-horoscop din momentul concepției. Dar acest lucru nu se 65
poate statornici nici din momentul nașterii. Căci mai întîi e greu de fixat
cînd trebuie spus că are loc nașterea : cînd copilul începe să se ivească în
aerul rece, sau cînd a ieșit puțin, sau cînd a fost depus pe pămînt. După 66

[14] Adăugat de Nebe și Bury urmînd pe Hervetus.
[15] Adăugat de Nebe, luînd din Hippolytos.

aceea nici chiar în fiecare din aceste cazuri nu se poate determina precis timpul naşterii. Căci datorită calmului sufletului şi bunei întocmiri a corpului, datorită predispoziţiei părţilor, datorită experienţei moaşei şi din alte cauze nenumărate, timpul cînd pruncul se iveşte, după ce a rupt învelişurile sau pînă ajunge în întregime afară sau este depus pe pămînt, nu este acelaşi, ci el este altul după felurimea împrejurărilor.
67 Iarăşi acest timp chaldaii, neputîndu-l să-l determine şi să-l măsoare, nu izbutesc a fixa cum trebuie ora naşterii.

Din cele spuse este cît se poate de limpede că — sub raportul timpului necesar naşterii —, măcar că afirmă sus şi tare că ei cunosc zodia-horoscop,
68 chaldaii nu o cunosc. Dar cineva ar putea să argumenteze într-un fel asemănător că „orologiul" lor nu este fără de eroare. Atunci cînd ei spun că paznicul care şade lîngă femeia în durerile facerii anunţă cu o lovitură de disc pe chaldeul care observă stelele pe vîrful muntelui şi că acesta privind pe cer îşi înseamnă zodia care tocmai se iveşte, mai întîi le vom arăta că — întrucît timpul naşterii fiind nedeterminat, după cum am dovedit puţin mai înainte — nu este nici uşor să facem cunoscut acest timp cu
69 ajutorul discului. Apoi să admitem că ar fi sesizabil timpul naşterii. Dar şi în acest caz nu este cu putinţă mai departe acest timp. Căci pentru sunetul discului se cere destulă vreme ca să ajungă pe munte, timp care în mod perceptibil admite diviziunea în părţi. Dovadă a acestui fapt o constituie ceea ce se vede în cazul celor care taie copaci în munţi. Căci, după suficient timp de cînd s-a lovit cu securea, se aude sunetul loviturii, aşa încît are nevoie de o anumită vreme pînă să ajungă la cel ce aude. Şi,
70 din această cauză, nu e cu putinţă pentru chaldai să perceapă exact timpul ivirii zodiei şi să stabilească horoscopul cu toată precizia. De altminteri, nu numai că se scurge mult timp după naştere, din momentul cînd se produce sunetul dat ca semnal de către paznicul care asistă la durerile facerii celei care naşte copilul şi pînă la cel ce observă stelele, dar şi în timpul în care acesta priveşte în sus şi cercetează privind de jur împrejur în care dintre zodii este luna şi fiecare din celelalte astre, poziţia stelelor apucă să devină alta, în vreme ce mişcarea universului se desfăşoară cu o iuţeală de necrezut, înainte ca cele ce se văd pe cer să fi fost descrise de cel care
71 le observă în ceasul copilului nou-născut. Şi, de altfel, o asemenea observaţie poate că le-ar asigura chaldailor un anume succes, dacă se face noaptea, cînd se văd obiectele din cercul zodiacal şi configuraţiile astrelor sînt clar vizibile. Cum însă unele configuraţii ale astrelor au loc în timpul zilei, cînd nici unul din obiectele menţionate mai sus nu poate fi notat — afară numai de mişcările soarelui, doar dacă şi acest lucru este posibil —, urmează că trebuie să declarăm metoda chaldailor posibilă în anume ca-
72 zuri, iar în altele imposibilă. Ar trebui însă să ne gîndim că nici noaptea nu sînt capabili chaldaii să observe fenomenele cereşti cu totul corect. Căci adesea nopţile sînt înnourate şi ceţoase ; şi ar fi mulţumitor ca, suprimînd orice prilejuri de acest fel, să se descopere în astrologie ceea ce e sigur şi să nu existe vreo piedică pentru sesizarea precisă a fenomenelor cereşti.
73 După ce am desfiinţat „orologiul" chaldailor, dovedind în mod rezumativ că vremea legată de naştere ei n-o pot sesiza, vom păşi la partea care a rămas din ceea ce ne-am propus să facem (§§ 52—54). A mai rămas să

discutăm ivirea la orizont în cercul zodiacului, lăsînd la o parte criticile 74
noastre așa cum au fost formulate anterior. Pretindem că părțile zodiilor
sînt greu de despărțit unele de altele, ba mai curînd este imposibil să fie
separate cu toată precizia, ci este firesc ca zodia care a răsărit să pară 75
că n-a răsărit încă, și, invers, ceea ce n-a răsărit încă să pară că a răsărit.
Căci nici mijlocul cu vasele cu apă de care am vorbit (§ 24 sq) nu poate
ajuta chaldailor, întrucît atît la apa care curge, cît și la starea atmos-
ferei sînt neegale scurgerile de apă și durata timpurilor corespunzătoare
scurgerii. Căci ieșirea apei e verosimil să nu fie aceeași la început, cînd li-
chidul este curat, și mai tîrziu, cînd lichidul e amestecat cu mîl și se scurge
mai greu. Este demn de crezare faptul că starea atmosferei, fiind cețoasă 76
și aerul mai dens, opune rezistență scurgerii, acționînd ca un fel de piedică,
iar cînd aerul este transparent și constituit din părți subtile, ajută mai de-
grabă scurgerii. Și iarăși amfora nu lasă să se scurgă lichidul la fel cînd e 77
plină și cînd e pe jumătate goală sau pe sfîrșite, ci o dată curgerea este
mai rapidă, altă dată mai înceată și altă dată într-un ritm mai măsurat,
în timp ce mișcarea cerească se desfășoară mereu cu aceeași iuțeală. Dar
lucrul cel mai important este că fiecare din zodii nu sînt corpuri continue 78
și nu se leagă de cel dinaintea ei și de cel ce urmează, ca și cum ar fi su-
date la un loc, fără a rămîne nici un interval între ele ; zodiile sînt formate
din stele răzlețite care au între ele intervale și goluri, una la mijloc, alta
spre extremități. Iată ceea ce face, întrucît zodiile au în cercul lor marcate 79
părți numerabile, să fie neapărat necesar a se produce eroarea la cei ce le
observă de pe pămînt, întrucît ei trec neobservată distanța ce apare între
ele, neștiind dacă punctul observat este extremitatea zodiei precedente
sau începutul zodiei care răsare. Apoi înălțimile de pe care se face obser- 80
varea stelelor nu rămîn nici ele totdeauna la fel, ci, în timp ce universul
se schimbă parțial și se transformă, sînt și aceste înălțimi afectate de ploile
torențiale sau de cutremure sau de alte întîmplări de acest fel, încît și
din cauza schimbării acestor locuri nu rămîn aceleași nici observările ste-
lelor, ci alta e observația care se face de pe înălțime, diferită de a celui
care privește dintr-un loc jos ; iar ceea ce e văzut de unii nu este întot-
deauna observat și de ceilalți. Ar putea aici să țină seama cineva și de schim- 81
barea care intervine în simțuri. Căci unii oameni au ochi mai pătrunzători
decît alții, și, la fel cum noi nu mai vedem un lucru de la o anumită dis-
tanță încolo, deși acest lucru îl percep ca foarte mare vulturii și ulii — dato-
rită agerimii privirii lor —, tot astfel și zodia-horoscop care se ivește la
o distanță mare este probabil că, pentru chaldeul care nu are ochi ageri,
ci — comparativ — are privirile mai slabe, pare că n-a răsărit încă. Tre-
buie să adăugăm la acestea și cea mai evidentă respingere a artei chaldaice : 82
diferența aerului la orizont. Căci este firesc că, dacă aerul are cea mai mare
densitate posibilă, din cauza refracției razei vizuale, zodia ce se află sub
pămînt să pară că ar fi deasupra pămîntului, așa cum se întîmplă și cu raza
de soare ce cade pe suprafața apei. Căci, dacă nu ne uităm la însuși soarele,
adesea ne închipuim că ‹această (reflexie)› [16] este soarele.

[16] Completat de Bekker, acceptat și de Bury. Comparația nu e adecvată decît dacă privim la soare din apă :
„Soarele S va fi văzut în prelungirea razei refractate în S_1."

83 Dar cel mai convingător argument din toate este acesta : dacă fiecare a douăsprezecea parte a zodiacului ar apărea în același timp tuturor acelora care în lume observă cele ce se petrec în cer și s-ar vedea în aceeași linie dreaptă, atunci poate că frățietatea chaldaică ar putea să fie în stare să
84 perceapă cu siguranță zodia care se înalță la orizont. De fapt însă, deoarece nu le apare tuturor în același timp, ci unora le apare mai repede, altora mai încet, unora oblic, iar altora vertical, urmează că nu pentru toți va apărea aceeași zodie a horoscopului, ci acel lucru care pare pentru unii că s-a ivit va apărea altora că este cu totul sub pământ și ceea ce unora li se arată în declinația zodiei-horoscop alții îl văd răsărind ca horoscop.
85 Și că lucrurile stau astfel, se vede foarte limpede din faptul că stelele fixe, cum sînt Arcturul și cîinele, nu apar în același timp celor ce locuiesc în orice regiune a pământului, ci în momente diferite pentru diferiți oameni. Deci am dovedit îndeajuns că nu se poate sesiza cu precizie zodia-horoscop și de aceea nici vreunul din celelalte centre de la care pornind chaldaii își
86 fac prevestirile. Ca un adaos la cele de mai sus trebuie să precizăm că, dacă ar putea fi cunoscut timpul exact al ascensiunii semnelor acestora, e limpede că nimeni dintre profanii care se află la chaldai și care observă pe socoteala lui nu ajunge la fixarea timpului exact. Căci lucrul acesta cere multe artificii, precum am arătat mai înainte (§ 27 sqq); și argu-
87 mentele noastre au dovedit că ele depășesc pe omul profan. Deci, atunci cînd astrologul chaldeu n-a observat el însuși timpul nașterii — în cazul unui particular oarecare — , ci aude de la persoana în chestiune acest lucru, dar omul respectiv, pe de o parte din cauza inexperienței, pe de alta din cauză că el nu s-a ocupat prea serios de această problemă, nu știe timpul exact al nașterii, rezultatul este că din arta chaldaică nu revine oamenilor nici o prevestire sigură, ci numai rătăcire și înșelăciune. Dacă
88 întoarcem afirmația, presupunînd că astrologii ar spune că ei iau nu timpul exact, ci cel aproximativ și într-o formă vagă, ei vor fi combătuți chiar de pretinsele influențe ale astrelor. Căci cei ce s-au născut în același timp — în linii mari — , n-au trăit aceeași viață, ci unii bunăoară au fost regi,
89 iar alții au îmbătrînit în lanțuri. În adevăr, n-a existat nici unul egal al lui Alexandru Macedon, deși mulți s-au născut pe întreaga față a pămîntului în același timp cu el ; și nici nu s-a născut un egal al lui Platon filozoful. Încît, dacă chaldeul caută să statornicească timpul nașterii cu oarecare lărgime de vederi, nu va putea spune cu precizie dacă cel care s-a născut în acel timp cu acela va fi și el fericit și — invers — că acest anume ins, născut și el în același timp cu altul, va avea parte de o soartă rea. Căci nu puțini din cei care au avut la naștere aceeași constelație au îmbătrînit
90 în belșug. De altfel, argumentul astfel întors pare a combate pe chaldai îndeajuns, făcînd față atacului de care am vorbit. Dacă cei ce au parte de aceeași constelație a nașterii se află în timpul vieții sub aceleași influențe ale astrelor, atunci — fără doar și poate — cei ale căror nașteri sînt diferite (în privința constelațiilor) vor avea parte de o soartă diferită. Ceea
91 ce este fals. Căci vedem pe mulți, deosebiți ca vîrstă și cît privește forma corpului și numeroase stări afective proprii, ajungînd să-și sfîrșească la fel viața — ori murind în război, ori zdrobiți sub dărîmăturile unor case ce s-au năruit peste ei, ori înecîndu-se în naufragii. Este lucru demn de

îndoială cum a putut prezice chaldeul sfîrșitul acestor oameni pe cînd trăiau.
Dacă este valabilă prezicerea făcută de astrolog cum că cel ce s-a născut 92
în timp ce răsărea vîrful săgeții săgetătorului va fi omorît de sabie, cum
de a fost cu putință ca atîtea zeci de mii de barbari ce s-au luptat la Mara-
ton împotriva grecilor să fi fost măcelăriți cu același prilej. Căci nu asupra
tuturora plana același horoscop. Și iarăși, ‹dacă› [17] cel ce s-a născut cînd
apărea vasul vărsătorului va trebui să moară într-un naufragiu, cum s-a
întîmplat că acei greci care se întorceau de la Troia au murit în naufragiul
din golful Eubeei? Căci nu e cu putință ca ei toți care se deosebeau consi- 93
derabil unii de alții să se fi născut la răsăritul vasului vărsătorului. În ade-
văr, nici nu e posibil să afirmăm că împreună cu acela căruia i-a hărăzit
soarta să moară înghițit de valurile mării pier și toți cei din corabie. Căci
de ce destinul aceluia îl învinge pe cel al tuturor celorlalți și nu din cauza
unuia căruia destinul i-a prescris să moară pe uscat nu se salvează din
naufragiu toți ceilalți? Altuia îi va apărea dificultatea legată de animalele 94
neînzestrate cu rațiune. Căci, dacă felul în care se constituie configurația
astrelor hotărăște asupra influențelor care se exercită în mod firesc —
de către ele — asupra întîmplărilor vieții, ar trebui ca, dacă un măgar și
un om s-au născut în același timp în aceeași parte a zodiei (care răsărea),
pentru ambii mersul vieții să fie același și să nu se întîmple, cum e adesea
cazul, ca omul — fiind un vestit bărbat de stat — să fie admirat de popor,
pe cîtă vreme măgarul duce toată viața greutăți și este mînat la moară.
Deci nu este probabilă afirmația că viața se desfășoară în raport cu miș- 95
carea astrelor. Sau chiar dacă lucrul acesta ar fi rațional, pentru noi este
cu totul de neînțeles.
Pornind de la același punct, îi vom face de rușine pe astrologi cu privire
la afirmațiile lor prin care vor să înrudească formele și caracterele oameni-
lor cu figurile din zodii, ca spre exemplu atunci cînd ei spun că cel născut
în zodia leului va fi un neînfricat, iar cel născut în zodia fecioarei va avea
păr neted, ochi albaștri, tenul alb, va fi lipsit de copii și rușinos. Căci 96
acestea și cele asemănătoare cu acestea sînt mai curînd demne de rîs decît
de luat în seamă. Mai întîi, întrucît leul este viteaz și înzestrat cu fire băr-
bătească, astrologii susțin că cel născut în zodia lui va fi curajos; dar
cum consideră ei zodia taurului, care constituie perechea leului și reprezintă
un animal de parte femeiască? Apoi ar fi o zădărnicie să crezi că în zodia 97
foarte frumoasă a leului, aflător pe cer, să apară analogii în lucrurile de
pe pămînt. Căci e firesc că cei vechi au pus nume de felul acesta pur și
simplu pentru asemănarea cu figurile lor sau poate că nici pentru această
conformitate, ci de dragul unei învățături ușor de înțeles. Căci ce au comun 98
cele șapte stele (ale ursei) cu ursul, ele care sînt ‹așa de› [18] răzlețite una
față de alta? Sau cele cinci stele din capul dragonului, despre care Aratos
(phaen. 56) spune:

„Dar două cuprind tîmplele, două ochii, iar una, pe dedesubt,
este așezată la baza fălcii monstrului îngrozitor".

[17] Completat de Bekker, urmînd pe Hervetus.
[18] Adăugat de Herder.

99 De fapt, spuneam mai sus (§ 88 sq) că la cei ce se nasc în această zodie nici formele nu sînt aceleaşi, nici caracterele nu sînt asemănătoare, afară numai dacă astrologii vor susţine că producătoarele acestor deosebiri sînt părţile în care se divid zodiile şi secţiunile în care fiecare semn este împărţit. Ceea ce iarăşi este imposibil. Noi am arătat că determinarea precisă a simultaneităţii dintre naştere şi răsăritul zodiei-horoscop este
100 fără consistenţă. Căci din două una : noul-născut devine curajos sau fiindcă zodia se numeşte a leului, sau — deoarece aerul sub leul ceresc este transformat — sînt produse dispoziţii de felul acesta asupra omului născut atunci. Nu e convingător faptul că, fiindcă zodia-horoscop, se numeşte a leului, omul născut sub această zodie să devină neînfricat. Căci potrivit acestui argument ar trebui ca şi cei ce se nasc o dată cu leul de pe pămînt sau care au crescut alături de acesta să fie curajoşi, din moment ce animalul
101 alături de care au crescut se numeşte leu. Dacă acest lucru se petrece din cauza schimbării aerului, ce are de-a face lucrul acesta cu deosebirile felurilor de viaţă? Căci pentru ca cel născut să devină vînjos la trup şi cu apucături de fiară poate să contribuie dozarea atmosferei, dar a fi cel născut implicat într-o datorie — fie că este rege sau legat în lanţuri, sau nu are parte de copii ori de fraţi — cu nimic nu pare a contribui la
102 aceasta aerul. Şi iarăşi, dacă cineva care are ca zodie-horoscop fecioara are parte de păr neted, ochi albaştri şi ten alb, va trebui ca nici un etiopian să n-aibă horoscop fecioara, întrucît vor admite şi astrologii că un etiopian nu este alb, nici cu ochi albaştri, ori cu părul neted. Altfel am
103 avea cea mai mare absurditate. Dar, în general, deoarece astrologii pretind că stelele nu le indică lor deosebirile vieţilor omeneşti, ci ei observă aceste deosebiri din poziţiile astrelor, voi răspunde că, dacă va trebui să aibă loc o prevestire demnă de încredere, este necesar ca aceeaşi poziţie a stelelor să fie observată nu o singură dată în raport cu viaţa unui ins oarecare, ci şi a doua oară cu o a doua viaţă şi a treia oară cu o a treia pentru ca din egalitatea efectelor ce rezultă să aflăm modul de exercitare a influenţei astrelor : anume, că, dacă stelele primesc cutare configuraţie,
104 ceea ce se va întîmpla va fi întotdeauna acest anume lucru. Şi, după cum în medicină noi am observat că străpungerea inimii înseamnă moarte şi am luat aminte că este consecinţa acestui fapt nu numai sfîrşitul lui Dion, dar şi cel al lui Theon şi al lui Socrate şi al altor mulţi, tot aşa şi în matematica astrologică — dacă este vrednic de crezare faptul că această configuraţie a stelelor reprezintă indicarea unui anumit fel de viaţă — de bună seamă ea nu trebuie să fi fost observată o singură dată şi la un
105 singur ins, ci la mai mulţi. Deci, întrucît aceeaşi configuraţie a astrelor se observă, după cum spun astrologii, într-un timp mai lung, cînd are loc reîntoarcerea Marelui An, care se întîmplă după 9 977 de ani, observaţia omenească nu va ajunge să străbată atîtea veacuri — chiar pentru cazul unei singure naşteri —, mai ales cînd este întreruptă nu o singură dată, ci adesea, fie de distrugerea Universului — cum pretind unii — fie, de bună seamă, de o răsturnare parţială a tradiţiei istorice.
106 Acestea sînt obiecţiuni temeinice care pot fi aduse împotriva chaldeilor. După care iarăşi, făcînd un nou început, vom expune critica noastră, care e scurtă, împotriva muzicienilor.

Cartea a VI-a

Contra muzicienilor

Contra muzicienilor

Cuvîntul muzică se ia în trei înţelesuri : în primul, vrea să spună ştiinţa 1
care se preocupă de melodii, note, ritmuri şi lucruri asemănătoare. În
sensul acesta spunem că Aristoxenos fiul lui Spintharos este muzician.
În alt înţeles, muzica desemnează iscusinţa în privinţa instrumentelor
muzicale, ca atunci cînd numim muzicieni pe cei ce fac uz de flaute şi
chitară. Cu această semnificaţie termenul „muzică" este folosit în mod
propriu şi îndeobşte.

Uneori obişnuim să denumim cu acest termen, în sens impropriu, şi înde- 2
plinirea corectă a unor anume îndeletniciri. Astfel spunem despre o lucrare
că e muzicală chiar dacă se află în domeniul picturii şi că a lucrat muzical
(-artistic) pictorul care a reuşit într-o lucrare a lui. Fiind concepută în 3
toate aceste feluri, ne propunem s-o combatem nu în alt sens — pe Zeus —
decît acela pe care l-am indicat primul. Căci „muzică" în acest sens —
cînd este comparat cu celelalte feluri de muzică — pare a avea înţelesul
cel mai desăvîrşit. Dar combaterea ei, ca şi atunci cînd este vorba de grama- 4
tică, are două forme. În adevăr, unii au încercat într-un chip mai dog-
matic să dovedească cum că muzica nu este o învăţătură necesară fericirii
omeneşti, ci ar fi mai curînd vătămătoare ; şi acest lucru se dovedeşte
prin aceea că se găseşte pricină celor spuse de către muzicieni şi din pre-
tenţia de a răsturna argumentele de căpetenie ale acelora. Cei care au stat 5
de-o parte faţă de orice astfel de polemică, cu atitudini mai de îndoială,
au crezut că prin ruinarea susţinerilor mai de seamă ale muzicienilor
desfiinţează întreaga muzică. De aceea noi înşine, pentru a nu părea că 6
în mod înşelător lăsăm ceva deoparte din mersul demonstraţiei, vom trata
rezumativ caracterul fiecărei teorii şi fiecărei operaţii (§§ 19—37 şi 38—67),
fără ca în chestiuni lăturalnice să cădem în divagaţii şi fără ca în cele mai
necesare să omitem unele lucruri din expunerea a ceea ce constrînge prin
caracterul de urgenţă, ci vom face prezentarea argumentelor într-o formă
mijlocie şi cît mai cu măsură posibil. În ordine, să începem mai întîi cu 7
cele exprimate în mod comun în privinţa muzicii de către majoritatea
oamenilor. Dacă, spun aceştia, acceptăm că filozofia face ca viaţa umană
să fie cumpătată şi reprimă pasiunile sufletului, cu mult mai mult admi-
tem că face acest lucru şi muzica, fiindcă ea nu ne ordonă nimic într-o
formă violentă, ci cu ajutorul unei convingeri seducătoare ea obţine ace-
leaşi rezultate ca şi filozofia. Astfel, Pitagora, cînd a văzut odată nişte 8
tineri în delir bachic din cauza beţiei, delir care nu diferea cu nimic de al
unor nebuni, îl îndeamnă pe flautistul care acompania petrecerea lor să
le intoneze cîntul spondaic [1]. Acesta, făcînd ceea ce i s-a poruncit, i-a
schimbat pe neaşteptate pe tineri, care deveniră cumpătaţi, ca şi cum ar

[1] Cîntecul grav, liniştit, în ritm spondaic, care acompania libaţiunile.

9 fi fost treji de la început. Spartanii — conducători ai Eladei — erau vestiţi pentru bărbăţia lor, luptînd întotdeauna în sunetele unei muzici ce-i însoţea în campaniile lor militare. Şi cei ce se foloseau de îndemnurile lui Solon se orînduiau la luptă în acompaniamentul flautului şi al lirei,
10 făcînd mişcările în armură după ritmul muzicii. De bună seamă, aşa cum muzica îi face cumpătaţi pe cei care şi-au ieşit din minţi şi îi transformă în curajoşi pe cei care sînt fricoşi, la fel îi calmează pe cei care s-au aprins de mînie. Astfel, vedem şi la poet cum Ahile pradă mîniei este găsit de solii grecilor trimişi la el (*Iliada*, I, 186) :

„...desfătîndu-şi sufletul cu lira sonoră,
Frumoasă, lucrată cu meşteşugire, care avea un căluş de argint,
Pe aceasta o luase din prada de război cînd a nimicit cetatea lui Eetion.
Cu aceasta îşi desfăta sufletul" ...,

ca unul care ştia perfect că îndeletnicirea cu muzica este capabilă mai cu
11 seamă să-i învingă starea sufletească care îl stăpînea. Apoi, mai intra şi în obiceiul altor eroi, cînd plecau vreodată din patrie şi se pregăteau de o navigaţie de lungă durată, să lase în urmă pe muzicieni ca paznicii cei mai demni de încredere şi sfătuitori la cumpătare ai soţiilor lor. Şi Clitemnestra avea lîngă ea un rapsod, căruia Agamemnon îi poruncise cu străş-
12 nicie să aibă grijă de cumpătarea acesteia. Dar Egist, care era un înşelător, pe dată l-a luat pe acest rapsod (*Odiseea*, III, 270) :

„... şi l-a dus într-o insulă pustie,
Părăsindu-l acolo, ca să devină pradă şi hrană păsărilor".

Apoi, luînd-o pe Clitemnestra — fără de pază — a depravat-o, îndem-
13 nînd-o să atace stăpînirea lui Agamemnon. Şi cei ce au fost foarte capabili în filozofie, cum a fost Platon, afirmă că înţeleptul e asemenea muzicianului, întrucît are sufletul „armonizat". De aceea şi Socrate, deşi era înaintat în vîrstă, nu se ruşina să frecventeze pe Lampron chitaristul şi spuse omului care îl ocăra pentru acest lucru că e mai bine să fie mustrat că îşi însuşeşte tîrziu o învăţătură decît să se spună că e un incult.
14 Totuşi nu trebuie, spun unii, să fie discreditată vechea muzică, judecînd-o ca şi cum ar fi muzica din zilele noastre, răsuflată şi efeminată, în vreme ce atenienii — care acordau o mare grijă temperanţei, —, înţelegînd gravitatea muzicii, au transmis-o descendenţilor lor ca fiind ramura cea
15 mai trebuitoare a învăţăturii. Şi dovadă a acestui lucru este poetul vechii comedii, care spune (Teleclid. f. 1 Koch şi Aristoph. nub. 963) :

„Deci voi spune luînd-o de la început ce fel de viaţă am dat cu muritorilor,
Căci mai întîi trebuie să nu audă nimeni glasul copilului
care vorbeşte neîarticulat".

Apoi se cere să păşească pe drumuri în tact după muzica chitaristului. De aceea, dacă muzica de acum efemineză sufletul prin melodii frînte

și ritmuri vrednice de o femeie, acest lucru nu are nici o legătură cu muzica străveche și virilă. Chiar dacă arta poetică este folositoare vieții, în schimb 16
muzica se arată că o împodobește cu melodiile sale și o face aptă pentru cîntece. Ceea ce vădește că muzica este de folos. De bună seamă că și poeții sînt numiți compozitori de cîntece și versurile epice ale lui Homer erau în vechime cîntate cu acompaniament de liră. La fel stau lucrurile 17
și cu acele cîntări și stasime ale poeților tragici, păstrînd o legătură naturală cu muzica, așa cum sînt cele rostite astfel (Euripide, fr. 839 Nauck) :

„Glie preamăreață și eter al lui Zeus,
Părinte al oamenilor și al zeilor ;
Iar Glia primește picăturile umede
ale ploii și-i face să se nască pe muritori,
producînd și hrana și neamul sălbăticiunilor.
De aceea, nu pe nedrept
e socotită ca mama tuturor lucrurilor".

Căci în general muzica nu este numai o auzire de sunete care bucură, ci 18
ea se cultivă și în imnuri și în rugăciuni și la jertfirile aduse zeilor. De aceea, muzica îndeamnă sufletul la rîvna pentru lucruri bune. Dar ea este și consolarea celor întristați. De aceea celor ce sînt în doliu li se cîntă din flaut, care alină durerea lor.
Acestea fie zise în favoarea muzicii. Contra acestora se poate susține mai 19
întîi că nu este ușor de recunoscut că unele melodii sînt prin natură stimulatoare ale sufletului pentru acțiune, iar altele reținătoare. Căci aceasta se întîmplă contrar opiniei noastre. Astfel cum se face că bubuitul tunetului — după cum spun cei din școala lui Epicur — nu semnifică revelarea unui zeu, ci lucrul acesta li se pare numai profanilor și superstițioșilor, deoarece același bubuit se produce și dacă se ciocnesc alte corpuri — în 20
același fel — între ele, ca la moara care se învîrtește sau mîinile care aplaudă. Și tot astfel, cît privește melodiile cu caracter muzical, ele nu sînt prin natură unele în cutare fel și altele în altul, ci sînt considerate de noi ca atare. Deci aceeași melodie stîrnește caii, pe cîtă vreme — dacă oameni o aud în teatru — nu are asupra lor un efect asemănător. Dar poate ea nu este excitatoare a cailor, ci tulburătoare. Apoi, chiar dacă ar fi astfel melo- 21
diile muzicii, din această cauză nu înseamnă că muzica este folositoare vieții. Căci muzica nu liniștește sufletul, fiindcă ar avea o putere care produce cumpătarea, ci în măsura în care îl atrage în altă parte. De aceea, atunci cînd încetează aceste melodii, iarăși mintea, ca și cînd n-a fost vindecată de ele, se întoarce la starea ei de la început. Deci în același fel 22
cum somnul sau vinul nu liberează de durere, ci o amînă, producînd amorțire, moleșire și uitare, tot astfel și o anumită melodie nu liniștește sufletul întristat sau mintea zguduită de mînie, ci, dacă are un efect, ea distrage.
Pitagora era mai întîi un naiv, dacă voia ca cei beți să devină cumpătați 23
la moment nepotrivit, fără să părăsească locul acela. În al doilea rînd, prin încercarea lui de a-i îndrepta pe beți vi recunoaște că flautiștii înșiși au mult mai multă putere decît filozofii cît privește corectarea moravurilor. Că spartanii mergeau la luptă în sunetele flautului și ale lirei avem 24
o dovadă în cele spuse puțin mai înainte, dar acest fapt nu constituie

proba că muzica este folositoare vieții. Așa cum hamalii sau vîslașii și cei ce îndeplinesc o altă muncă din cele trudnice marchează tactul pentru a sustrage mintea de la tortura muncii îndeplinite, la fel ‹ cei ce ›[2] folosesc în lupte flautele și trompetele n-au inventat acest lucru deoarece cîntecul ar avea proprietatea să trezească spiritul și ar fi cauza atitudinii curajoase, ci, fiindcă preocupați de ea, oamenii sînt sustrași de la gîndul care le produce spaimă și tulburare, așa cum și unii barbari se războiesc suflînd în scoici și făcînd zgomot cu timpanele. Dar nici unul din lucru-
25 rile acestea nu încurajează la bărbăție. Aceeași explicație trebuie s-o dăm și în privința mîniei lui Ahile. Deși era înclinat la dragoste și nestă-
26 pînit, nu este de necrezut ca el să se fi ocupat de muzică. Pe Zeus, dar și eroii au dat în păstrare soțiile lor unor cîntăreți ca unor paznici cumpătați, așa cum a făcut Agamemnon cu Clitemnestra. Dar acestea sînt născo-ciri ale mitologilor, care — mai apoi — se combat pe sine. Căci cum se poate că, dacă muzica este crezută ca fiind aptă pentru a corecta pasiu-nile, Clitemnestra să-l fi omorît pe Agamemnon în propriul lui cămin, ca pe un bou la iesle (Homer, *Odiseea*, XI, 411), iar în casa lui Odiseu, Penelopa primește o grămadă de tineri stricați, întreținîndu-le tot timpul
27 poftele și mărindu-le într-un chip, iar împotriva soțului său stîrnind în Itaca un război care era mai dureros și mai cumplit decît expediția contra Troiei? Dar lucrurile [nu][3] stau astfel, dacă [nici][4] Platon și discipolii lui nu au acceptat muzica; trebuie spus că ea [nu][5] tinde la fericirea însăși, din moment ce și alții care nu sînt mai prejos decît Platon în privința încrederii pe care o prezintă — bunăoară Epicur și discipolii lui —, au negat această pretenție, spunînd, dimpotrivă, că muzica este nefolositoare (Euripide, fr. 184 Nauck):

„leneșă, dornică de vin, fără preocupare pentru bani".

28 Sînt puțini la minte cei care unesc cu muzica folosul pe care-l aduce poetica cu muzica pentru bunul ei folos, întrucît cineva poate, precum am susținut și în cartea *Contra gramaticilor* (I 277 sq. 297), să explice că poetica este nefolositoare, fiind în stare — nu mai puțin — să arate că muzica care se ocupă de melodie are însușirea naturală de a desfăta, pe cînd poetica ocupîndu-se și de gîndire poate, totodată, fi de folos și
29 învăța pe cineva prudența. Dar împotriva raționamentelor înfățișate în favoarea muzicii există obiecțiile expuse. Principalul argument împotriva muzicii este următorul. Se pretinde că, dacă este folositoare, se spune că e folositoare întrucît ‹ cel ›[6] care a fost educat să cînte la un instrument muzical se desfată mai mult, în comparație cu un profan, de audițiile muzicale, sau în măsura în care nu este posibil să devii om
30 capabil în toate dacă n-ai fost mai întîi educat de muzicieni, sau prin faptul că aceleași elemente aparțin muzicii și cunoașterii lucrurilor care

---

[2] Completat de Bekker.
[3] Completat de Heintz.
[4] Eliminat de Heintz.
[5] Eliminat de Heintz.
[6] Adăugat de Bekker.

privesc filozofia, lucru pe care-l spuneam și mai sus (*M.*, I 300 ?) și în legătură cu gramatica. Sau că universul este guvernat în conformitate cu legile armonici, după cele ce spun discipolii lui Pitagora, și că noi avem nevoie de teoremele muzicale pentru cunoașterea universului, sau fiindcă 31
anumite melodii influențează caracterul sufletului. Dar nu se va putea spune că muzica este de folos, fiindcă muzicienii se desfată mai mult decît profanii de auditiile muzicale. Căci mai întîi pentru profani desfătarea muzicii nu este necesară, cum e aceea care urmează foamei sau setei sau frigului, care se satisface prin mîncare, băutură și căldură. Apoi, chiar 32
dacă desfătarea procurată de muzică ar face parte din lucrurile necesare, putem să gustăm melodiile și fără a fi pricepuți în ale muzicii. De bună seamă, și copiii în vîrstă foarte mică adorm ascultînd o îngînare melodioasă și animalele necugetătoare sînt îmblînzite de sunetul flautului și al trompetei ; iar delfinii — după cum se spune, — desfătîndu-se de melodiile cîntate din flaut, înoată spre cei care vîslesc într-o corabie. Dintre aceste animale, nici unul nu pare a avea experiență și idee în ce privește muzica. Și din această cauză, oare, nu este așa că — după cum simțim 33
plăcere cînd gustăm din mîncare sau bem vin, fără a cunoaște arta gătitului și a gustătorului de vin —, fără arta muzicii, simțim desfătare cînd auzim o melodie plăcută, dar că este executată sau nu după regulile artei e treaba ‹ specialistului ›[7] s-o spună și lucrul acesta nu-l pricepe profanul, dar prin aceasta nu dobîndim întru nimic mai puțin voluptatea ? Încît muzica nu este vrednică de alegerea noastră, pentru că face pe cunos- 34
cătorii ei să primească de pe urma ei mai mult desfătare. De bună seamă însă nici fiindcă pregătește sufletul pentru înțelepciune. Căci, dimpotrivă, muzica rezistă și se opune năzuinței spre virtute, pregătind tineri ușor de mînat la nestăpînire și desfrîu, întrucît iubitorul de muzică (Euripide, 35
fr. 187 Nauck) :

„... desfătat de cîntări, mereu urmărește acest lucru.
El va fi inactiv pentru casă și cetate.
Pentru prieteni el nu există, ci pe nesimțite dispare
cel ce e stăpînit de dulcea plăcere".

În aceeași ordine de argumentare, nici ‹ din ›[8] faptul că pornesc de la 36
aceleași elemente și muzica și filozofia nu trebuie dedus folosul muzicii, cum se poate înțelege din capul locului. Deci rămîne ca prin aceea că universul este guvernat după legile armoniei sau prin faptul că se face uz de melodii care formează caracterul se spune că muzica e folositoare pentru fericire. Dintre care, ultimul argument a fost dovedit ca fals (§ 28), iar afirmația că universul este rînduit în conformitate cu armonia se dovedește în diverse feluri că și ea este falsă ; apoi, chiar dacă ar fi adevărată, 37
nu poate ajuta cu nimic la fericire lucrul acesta, după cum nu ajută nici armonia care se află în instrumentele de cîntat.
Așadar, prima formă a polemicii contra muzicienilor este de acest fel, 38
pe cînd a doua formă care se leagă de principiile muzicii aparține mai

[7] Completat de Heintz.
[8] Completat de Bekker, cu îndoială.

curînd unei cercetări de o natură mai practică. Astfel fiind, deoarece muzica este o știință a armoniilor și disonanțelor, a celor ritmice și aritmice, în general, dacă vom arăta că nu au consistență reală nici melodiile și că ritmii nu aparțin lucrurilor existente vom fi dovedit că și muzica este non-existentă. Să vorbim mai întîi despre melodii și despre existența lor, după ce vom fi expus ceva preliminar.

Definiția vocii

39 Sunetul este, precum ar accepta – fără discuție – cineva, senzația particulară a auzului. Căci așa cum funcția numai a văzului este de a percepe culorile și numai a mirosului de a sesiza parfumurile și mirosurile urîte, iar a gustului de a simți lucrurile dulci sau amare, tot astfel sunetul este senzația parti-
40 culară a auzului. Sunetele sînt unul ascuțit, altul grav, fiecare din acestea luîndu-și denumirea prin extindere de la senzațiile care privesc pipăitul. Căci așa cum ceea ce înțeapă și taie, la pipăit, viața l-a denumit ascuțit, iar ceea ce produce turtire și apăsare e denumit grav, tot așa la sunet, unul este ca și cum ar tăia urechea, denumit fiind ascuțit, iar cel care
41 parcă strivește, grav. Și nu e necunoscut faptul că, < dacă >[9] denumim un sunet ca fiind cenușiu sau negru sau alb după senzațiile legate de văz, ne folosim și de unele metafore provenind de la senzațiile tactile. Deci atunci cînd se emite un sunet egal și într-o singură tensiune, încît nu are loc nici o deplasare a senzației nici spre registrul mai grav, nici spre cel mai ascuțit, o astfel de rezonanță se numește „notă". De aceea și muzi-
42 cienii descriind spun: „Nota este emiterea unui sunet muzical printr-o singură tensiune". Dintre note, unele sînt unisone și altele neunisone. Unisone sînt notele care nu diferă între ele în ascuțime și gravitate, neu-
43 nisone sînt cele ce nu au acest caracter. Dintre notele unisone, ca și dintre cele neunisone unele sînt numite ascuțite, altele grave și iarăși din cele neunisone unele sînt denumite discordante, altfel concordante; discordante sînt cele care impresionează auzul în mod neegal și întrerupt, iar concordante se numesc notele mai netede și care nu sînt intermitente. Și mai
44 limpede va fi, îndecsebi, particularitatea genului fiecăruia, dacă ne vom folosi prin transpunere de calitățile care privesc gustul. În adevăr, așa cum la lucrurile ce se pot gusta unele au în ele o asemenea dozare încît impresionează simțul uniform și lin cum este — bunăoară — vinul amestecat cu miere sau hidromelul, iar altele nu impresionează în acest fel, nici în chip asemănător, ca spre exemplu oțetul amestecat cu miere — căci fiecare din elementele acestui amestec imprimă simțului gustului calitatea sa particulară —, tot astfel, dintre note sînt disonante cele care excită auzul în chip aspru și intermitent, iar concordante cele care sînt mai netede. Deo-
45 sebirea notelor este cea de care am vorbit, după muzicieni. Se delimitează anumite intervale de către aceștia, intervale potrivit cărora sunetul se mișcă urcînd spre ascuțit sau coborînd spre grav. Din care cauză conform analogiei acestor intervale, unele din acestea se declară concordante,
46 altele disonante. Concordante se numesc cele care sînt cuprinse între sunete

[9] Completat de editori.

concordante, iar discordante cele cuprinse între sunete discordante. Dintre intervalele consonante, primul și cel mai mic muzicienii îl numesc cvartă, cel care e mai sus după acesta îl numesc cvintă și cel mai mare ce există este octava. Iarăși, dintre intervalele disonante, cel mai mic și primul 47
este cel numit de aceștia diezul [10], al doilea semitonul, al treilea tonul, care e dublul semitonului. Nu numai atît, dar în același fel, cum orice inter- 48
val, în muzică, are existența lui în sunete, la fel se întîmplă și cu orice caracter. Acesta este un anumit gen de melodie. Căci așa cum dintre caracterele omenești unele sînt încruntate și aspre, după cum se istorisește că sînt caracterele celor vechi, altele sînt dedate dragostei, băuturii de vin, lamentărilor și bocetelor, tot astfel și o melodie produce în suflet oarecare mișcări serioase și nobile, alta produce mișcări mai josnice și lipsite de generozitate. În comun, acest fel de a fi al melodiei este numit de muzi- 49
cieni caracter, ca urmare a faptului că este făuritor de caracter, cum — bunăoară — frica este numită palidă în loc de „producătoare de paloare", și mai departe vînturile de sud se numesc „umede, cu auzul greu, întunecoase, cu dureri de cap, inerte, dizolvante", în loc de cele care produc aceste stări. Din acest tip general de melodie, una se numește cromatică, 50
alta armonică, alta diatonică, dintre care armonica este pregătirea oarecum a unui caracter sever și a seriozității, cromatica este stridentă și plîngătoare, iar diatonica este cam aspră și puțin grosolană. Dar iarăși cîntarea 51
armonică a celor intonate este inseparabilă de cîntecele care sînt cîntate, pe cînd cea diatonică și cromatică au unele deosebiri specifice, și anume două cea diatonică, una numită a diatonului moale și alta a diatonului încordat, iar cromatica are trei genuri — numite respectiv : tonic, semitonic și altul moale.

Pe scurt, din cele spuse e evident că întreaga teorie a muzicienilor privind 52
melodia nu se bazează pe nimic altceva decît pe note. Și de aceea, dacă se suprimă acestea, muzica nu va mai fi nimic. Deci cum va putea afirma cineva că notele nu există ? Pornind de la faptul — că ei spun — că acestea intră în genul „sunete", noi am dovedit în *Comentariile sceptice* că sunetul este non-existent și de la însăși mărturia dogmaticilor. Căci filozofii din 53
Cirene spun că există numai afectele și altceva nimic. De aici rezultă că și sunetul — nefiind afect —, ci cauzator de afect, nu face parte din lucrurile existente. Democrit, Platon și discipolii lor suprimînd tot ce e sensibil, desființează în același timp și sunetul, întrucît pare a fi un lucru sensibil. De 54
altfel, dacă există sunetul, este sau corp, sau e un incorporal [11]. Dar nu este nici corp, cum demonstrează peripateticii prin numeroase argumente, și nu este nici un incorporal, așa cum pretind stoicii. Prin urmare, sunetul 55
nu există. Altcineva ar putea să încerce să argumenteze astfel : dacă nu există sufletul, nu există nici senzații. Căci acestea sînt părți ale sufletului. Iar dacă nu există senzații, nu există nici obiecte ale simțurilor. Existența acestora este concepută ca relativă la simțuri. Dacă nu există lucrurile sensibile, nu există nici sunetul, Căci, în caz contrar, ar exista o specie de

---

[10] διέσεις în muzica greacă se numesc intervalele mai mici de un ton, ca spre exemplu de 1/3 de ton numit χρωματική ; 1/2 ton numit ἐναρμόνιον etc.
[11] Dilemă.

lucruri sensibile. Dar, de bunăseamă, sufletul nu există, după cum am
56 demonstrat în *Comentariile* despre acesta. Prin urmare, sunetul nu există. Şi firește, dacă nu există nici sunet scurt, nici sunet lung, nu există sunet. Dar nu există nici sunet scurt, nici sunet lung, după cum am arătat în tratatul *Contra gramaticilor* (*M.*, I 24), cînd am pus în discuție teoria lor
57 despre silabă şi cuvînt ; de aceea sunetul nu există. Pe lîngă acestea, sunetul nu este conceput nici ca un lucru complet, nici ca un lucru substanțial, ci ca un lucru ce intră în existență şi are o extindere în timp. Dar ceea ce e gîndit în devenire devine şi nu există încă, la fel cum o casă care se construiește sau o corabie şi altele multe nu se spun că există. Prin urmare,
58 sunetul nu este nimic. Şi pentru a dovedi lucrul acesta se pot întrebuința şi alte numeroase argumente, de care, după cum spuneam, ne-am ocupat cu de-amănuntul în „Pyrrhonienele" noastre. Acum, deci, neexistînd sunet, nu există nici notă, care a fost descrisă (§ 42) ca fiind emisiunea vocii într-o singură tensiune. Dacă nu există notă, nu există nici interval muzical, nici acord, nici melodie şi toate lucrurile din genul acestora.
De aceea nu există nici muzica. Căci aceasta a fost definită ca ştiința
59 acordurilor şi dezacordurilor. De aceea, făcînd un alt început, trebuie demonstrat că, dacă renunțăm la cele ce am spus, muzica este non-existentă, din cauza dificultății legate de ceea ce formează ritmul. Căci, dacă
60 nu există ritmul, nu va exista nici ştiința despre ritm. Dar nu există ritm, după cum vom dovedi. Prin urmare, nu există o ştiință despre ritm. Căci, precum am spus-o adesea, ritmul este un sistem compus din picioare, iar piciorul este ceea ce constă dintr-o ridicare şi o aşezare. Ridicarea şi aşezarea se constată în cantitate de timp, din care pe unii timpi îi ocupă aşezarea, pe alții ridicarea. ‹ Căci › [12], aşa cum din litere se compun silabele şi din silabe cuvintele, la fel şi din timp se formează picioarele şi din
61 picioare se nasc ritmurile [a căror existență provine din picioare] [13]. Deci, dacă vom arăta că nu există timpul, vom fi dovedit prin aceasta că şi picioarele nu există şi astfel nu vor exista nici ritmurile, a căror existență se datorește acestora. De aci va urma consecința că nu există nici vreo ştiință despre ritmuri. Că nu există timpul, am dovedit-o în „*Comentariile*"
62 *pyrrhoniene* [14], şi nu mai puțin vom dovedi-o şi acum, întrucîtva. Căci, dacă există ceva care e timp, el este sau limitat sau infinit [15]. Dar nu e nici limitat, deoarece am susținut atunci că a existat un timp cînd timpul nu exista şi că va fi o vreme cînd timpul nu va exista. Dar nici infinit nu poate fi, căci este o parte a lui care e trecut [şi prezent] [16] şi viitor, din care, dacă nu există fiecare, timpul devine limitat, iar dacă există, vor fi
63 în prezent şi trecutul şi viitorul, ceea ce e absurd. Deci nu există timp. De asemenea, ceea ce constă din lucruri inexistente este şi el inexistent. Dar timpul, constînd din trecutul care nu mai există şi din viitorul care
64 nu există încă, va fi şi el inexistent. Altă demonstrație : dacă timpul este

---

12 Adăugat de Bekker după Fabricius.
13 Eliminat de Bekker.
14 Vezi introducerea.
15 Dilemă.
16 Eliminat de Heintz. Păstrat de Bekker.

fără părți, atunci cum putem numi : o parte a lui trecut, altă parte prezent și alta viitor ? Iar dacă e divizibil, deoarece orice lucru divizibil este măsurat de o parte a lui, ca spre exemplu cotul de palmă și palma de deget, va fi nevoie ca timpul să fie măsurat de una din părțile lui. Dar nu se 65
pot măsura prin prezent celelalte timpuri, deoarece clipa care se ivește și timpul prezent, vor fi aceleași [după ei][17] cu cel trecut și viitor, cu trecutul fiindcă măsoară timpul trecut, iar cu viitorul fiindcă măsoară viitorul. Ceea ce e absurd. Deci nici prezentul nu trebuie măsurat cu vreunul din celelalte două timpuri rămase. Din această cauză nu trebuie nici să afirmăm că astfel există vreun timp. Pe lîngă acestea, timpul este tri- 66
partit, și unul este trecutul, altul prezentul și altul viitorul, dintre care trecutul nu mai există, viitorul nu este încă, iar prezentul este sau fără părți, sau divizibil[18]. Dar fără părți nu poate fi. Căci — așa cum afirmă Timon — (fr. B 76 Diels PPF) nimic divizibil, cum ar fi devenirea și pieirea, nu poate interveni în timpul indivizibil.
De altfel, dacă timpul prezent este fără părți, nu are nici început de unde 67
să poată începe și nici extremitate în care se sfîrșește și, pentru acest motiv, nu are nici mijloc. Și, astfel stînd lucrurile, nu va putea exista timpul prezent. Iar dacă e divizibil, dacă se divide în timpurile care nu există, nu va exista timpul, iar dacă se divide în timpurile care există, atunci timpul nu va exista ca un intreg, ci unele din părțile lui vor exista, altele nu vor exista. Și astfel timpul nu este nimic. În consecință, nici picioarele, nici ritmurile și nici știința privitoare la ritmuri nu înseamnă nimic.
Spunînd astfel multe — pe calea unei argumentări efective — împotriva 68
principiilor muzicii, prin acestea încheiem disputa noastră privitoare la arte și științe.

[17] Corectat de Heintz
[18] Dilemă.

INDICE ALFABETIC

A

absurd, absurditate 111, 112
abţinere (de la cercetare, judecată, afirmaţie) v. suspendarea judecăţii
Academia 21, 56, 58, 59, 60, 233, 236
accent (-e) 192, 193
accident (-e) 163, 185
acord 296
act 69, 107
activitate 118
actualizare 226
acţiune 25, 43, 119, 124, 214, 215
adevăr 55, 72, 79, 80, 85, 109, 175, 177, 216, 223, 239, 240, 251
adevărat 79, 80, 162, 163, 177, 239, 241
adîncime 124, 125, 126, 140, 144, 145, 176, 251, 252, 260, 261
aerul 122, 123
afecte 295
afirmaţie v. aserţiune
agent 67, 68, 69
Ainesidemos 48, 54, 57, 142
Alceu 223
alegere 34, 150
Alexandru Macedon 216, 222, 284
alteritatea 152
amestec (-uri) 27, 42, 128
amfibolii 112, 113
Anacreon 223
analogie 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 238, 254, 255
Anaxagora 26, 123
Anaximandru 122
Anaximene 122
antecedent 93, 96, 99, 251
antimeridian 276, 280
Antioh 57, 60
Antipatros 95
antiteză 22, 27
apa 122, 123
aparenţe 24, 26, 48, 54, 56, 66, 133
apunător 276, 277, 280
Aratos 224
Arcesilaus 57, 59
argument (-e) 23, 27, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 99, 109, 111, 112, 133, 241
argument (-e) axiomatic (-e) 101, 109
argumentul cercului vicios v. cercul vicios
argument (-are) circular (-ă) v. cercul vicios
argument de îndoială v. suspendarea judecăţii
argumente nedemonstrabile, 93, 94
argumente retorice 243
argumentele scepticismului v. scepticism
argumentare 22, 164, 165
argumentare la infinit v. regresiune la infinit
Arhiloh 223
Arhimede 223
Aristarh 180
Aristip 43, 44, 154
Aristofan 180, 210
Ariston 59, 239
Aristotel 21, 33, 123, 129, 142, 150, 156, 173, 215, 226, 232, 239, 256
aritmetica 231, 267, 275
aritmelicieni 245, 271
armonia 268, 294
arta (-e) 152, 160, 162, 164, 173, 174, 177, 179, 181, 186, 187, 203, 204, 208, 209, 210, 212, 215, 216, 231, 234, 237, 239, 240, 242, 243
arte conjuncturale 185
arta criticii 213
arta dialectică v. dialectica
arta gramatică v. gramatica
arta învăţării v. învăţare
arte liberale 238
arta literelor 180, 182
arta matematică 275
arta poetică 217, 219, 223, 291
arta prezicerii 275
arta retoricii v. retorica
arta de a trăi 152, 159, 160, 161, 162
Asclepiade 123, 181, 185, 213, 249
Asclepios 215
aserţiune (-i) 22, 24, 27, 50, 79, 83, 84, 85, 86, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 107, 108, 249
aserţiuni contradictorii 100
aserţiuni contrarii 24
aserţiuni dogmatice 66
aserţiuni opuse 22
aserţiuni premergătoare 84
asemănare 254, 255
asemănătorul 210, 211, 224, 255
aspectele realităţii 24
astre 282, 284, 286
astrologi 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 286
astrologie 282
astrologie chaldaică 280
astronomie 275
aştri 276, 277, 278, 279
Athenaios 239
atitudine dogmatică 23
atitudine sceptică 66
atomi 43, 55, 69, 123, 144, 152
atribute 70

augmentare v. mărire
autori în proză v. prozatori
auz 31, 32, 126, 127, 194, 294
aversiune 149, 166

B

bincle 148, 149, 150, 151, 152, 159, 166, 220
bogăţie 231, 240
bun de la natură 159

C

calitate (-ăţi) 35, 36, 40, 107, 123, 124, 128, 129, 261
Calimah 181, 225
cantitate (-ăţi) 40, 41, 42, 267
caracter relativ 42
Carneade 21, 57, 59
cauză (-e) 48, 49, 119, 120, 121, 122, 136, 139
cauzalitate 120, 122
cauze ajutătoare 120
cauze antecedente 120
cauze concomitente 120
cauza corporală 119
cauza eficientă 118, 119, 122, 128, 129, 140, 275
cauze imediate 120
cauze infinite ca număr 121
cauza materială 140
cauza necorporală 119
cauza raţională 121
cerc(-uri) 257, 258, 263, 264
cercul vicios 45, 49, 66, 68, 71, 81, 85, 98, 101, 102, 121, 123, 127
cerc zodiacal 282, 283
cercetare 66, 67, 249, 250
cercetare dogmatică 52
chaldai 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286
Chares 186
Charmides 57, 233
Chrysippos 31, 44, 112, 154, 161, 215, 223
cinici v. filozofii cinici
circumferinţă 252
citire 213
cîrmuirea universului 120
cîrmuirea vieţii 25
Cleante 154
Cleitomachos 21, 57, 59, 233
cocrenţă 85
combinaţie 42
comedie (-i) 214, 216, 249
comportamente 24, 27
compoziţii 181, 213, 217
compoziţii în proză 181
comprehensiune (-i) 75, 152, 160, 162, 164, 165, 186, 204, 231, 232, 280
compuneri 41, 130, 254, 255
compunerea substratelor 27
compuse 129
concept (-e) 77, 105
concepţie 65
concepţie (-i) dogmatică (-e) 43, 44, 45
concluzie 31, 53, 85, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 102, 108, 109, 111, 112, 245, 250
concluzie non-evidentă 108, 109
condiţie naturală 150
conexiune 85
configuraţie 278
configuraţia astrelor 282, 286
conflagraţia universală 55
conştiinţă 83, 84, 96, 251
consecinţa logică 100
consimţire 275, 279
consecvent 93, 251
consecvenţă 99
constelaţii 277, 280, 284
constituţia obiectelor 40
contact 124, 125, 128, 176
contrarii 54, 55, 240
contradicţii 25
contrazicere (-i) 45, 46
convenţie 112, 165, 179, 204, 205
convingător 239, 240
convingere 231, 232, 239, 240, 241, 242
convingeri dogmatice 27
Corax 243
corect 24
corp(-uri) 33, 34, 70, 123, 124, 125, 126, 128, 136, 139, 140, 141 , 142, 145, 150, 151, 152, 158, 163, 175, 176, 177, 188, 235, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 261, 264, 268, 295
corporal 140, 142, 199
corporalitate 260
corpuri continue 267
corpuri discontinue 267
corpuri inteligibile 177
corpuri sensibile 177
Crates 180, 186, 213
credibilitate 53, 57, 59
credinţe legendare 43, 44
credinţă în mituri 43, 44, 45
credinţe mistice 27
creştere 120, 129
criteriu 38, 39, 67, 71, 76, 98, 104, 112, 122, 143, 151, 162, 203, 204, 206, 241
criteriul adevărului 47, 67, 68, 72, 74, 78, 79
criteriul judecăţii 80, 81, 131, 216
criteriul agentului 69, 71, 73, 75
criteriu de cunoaştere 56
criteriul general 67
criteriul istoriei 216
criteriul judecăţii 74, 75, 76, 78, 123
criteriul logic 67
criteriul lucrurilor 56
criteriul modelului 76
Critias 156
critică v. arta criticii
critic (-i) 186, 213
Critolaos 232, 233, 239
culoare (-ori) 126, 164
cumînţenie, 159, 160, 165
cunoaştere 24, 65, 67, 163, 164, 167, 185, 187, 209, 215, 292
cunoaştere cauzală 48
cunoaştere senzorială 176
cunoscător 185
cuvînt (-inte) 165, 187, 195, 198, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 223, 226, 227, 231, 237, 238, 241, 296

D

datele simţurilor 25, 31, 50, 80, 81, 133
declinaţie (-i) 276, 277, 280
deducţie 89, 96, 100
definiţie 51, 69, 92, 93, 102, 103, 104, 214, 218
Demade 222, 233
demers (-uri) 31
Demetrios Laconianul 142
Demetrios cel Palid 187
Democrit 55, 69, 75, 123, 295

demonstrație 30, 31, 38, 39, 43, 45, 46, 48, 68, 70, 71, 74, 84, 85, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 109, 112, 122, 123, 199, 219, 241, 244, 245, 249, 250, 251
Demostene 183, 189, 236
denumire (-i) 104, 198
denumire generală 50
denumire particulară 50
denumirile scepticismului 21
deosebire dintre oameni 27
deosebirea cea mai generală dintre filozofii 21
deprindere (-i) 25, 43, 44, 186, 187, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 238
descreștere 129
desfătare 293
desfrînare 152
destin 279
devenire 139, 296
dezacorduri 296
diada 145, 149, 276
dialecte 180, 186
dialectică 31, 57, 60, 81, 92, 95, 104, 108, 109, 110, 111, 225, 232, 240
dialecticieni 91, 95
Dicaiarchos din Messina 70, 249
diferență 262
dificultatea grămezii 185, 186
dimensiune (-i) 124, 126, 140, 141, 176, 251, 252, 254, 262, 264
Diodor Cronos 60, 85, 110, 123, 131, 225, 226
Diogene 43, 44
Diogene din Apolonia 122
Diogoras din Melos 156
Dionysios Tracul 182, 183, 185, 213, 214
discurs(-uri) 240, 242, 243
dispoziții 36, 38, 39, 56, 72
dispoziție intelectuală 52
dispoziție mentală 53
distanțe 27, 39, 40
disonanțe 294
divizibil 263, 297
divizare 104, 199, 200, 201, 202
doctrina academică 59
doctrina naturii 24, 129
doctrina principiilor 117, 128
doctrina sceptică v. scepticism
dogmatic 23, 53, 54
dogmaticii v. filozofii dogmatici
dogmă 23, 24, 97
dogme platonice 59
dogmele stoicilor v. filozofii stoici
drama 249
dreptate 31, 242, 244
durere 153, 218, 220

E

echilibrarea inclinațiilor 50
efect (-e) 119, 120, 121, 122, 124
efecte fizice 120
efecte mentale 120
egal 261, 264
element (-e) 43, 44, 48, 127, 128, 129, 140, 145, 176, 192
elementele universului 144
elenism 202, 203, 204, 210
emanații 275
emoție 243
Empedocle 122, 224
empirism medical 60
enunțare 50
enunț nedogmatic 51
Epicharmos 218
Epicur 21, 34, 44, 69, 71, 104, 119, 123, 142, 152, 156, 158, 173, 176, 181, 182, 217, 218, 220, 234, 292
epicurieni v. filozofii epicurieni
epopei 206
Eratostene 253
eroare 85, 111
eroi 214
Eschil 236
esențe 117
esența divizibilă 152
esența indivizibilă 152
esența naturii lucrurilor 30
esența obiectelor exterioare 56
esența permanentă 226
etica 67, 148, 167
etimologie 212, 213
Eudoxos din Cnidos 44
Eudoxos 275
Euripide 34, 49, 158, 183, 217, 218, 221, 225, 249
evidența 110, 164, 165, 166, 244, 257
evidența senzorială 130, 178, 179
excitație 150
exerciții 152, 162
existent 136, 138, 163
existența 25, 37, 59, 67, 296
experiența 113, 176, 185, 223
explicații cauzale 48, 49
expresie (-i) 79, 84, 112, 186, 187, 195, 201, 211, 213, 238
expresia „este îngăduit" 51
expresia „fiecărui raționament i se opune un raționament de egală valabilitate" 53
expresia „mă abțin" 51
expresia „nimic mai mult" 50
expresia „nu concep" 52
expresia „nu definesc nimic", 51, 61
expresia „nu înțeleg" 52, 61
expresia „nu mai mult" 49
expresia „poate" 51
expresii sceptice 23, 49, 53, 54
expresia „se admite" 51
expresia „toate sînt nedefinite" 52
expresia „toate sînt de neînțeles" 52
exprimabil (-e) 79, 127, 199
exprimabilul stoicilor 177
extremitate 252
exprimare v. vorbire

F

faima 232, 240
fals 162, 177, 239, 240, 241, 250, 251
falsitate 109, 111
fapte istorice 215
fapte virtuoase 148
fenomene 24, 25, 48
fenomene cerești 279, 282
Ferecide din Syros 122
fericire 118, 148, 149, 217, 289
ființa 138
Filip 222
Filon 57, 60, 84
filozofie 21, 67, 117, 183, 185, 210, 217, 219, 220, 232, 234, 289, 293
filozofie — partea etică 24
filozofie — partea logică 24

filozofie academică v. doctrina academică
filozofie democriteană v. Democrit
filozofie epicuriană v. Epicur
filozofie heracliteană v. Heraclit
filozofie sceptică v. scepticism
filozofie socratică v. Socrate
filozofie stoică, 60, 65
filozof (-i) 187, 217, 223, 224, 244,291
filozofii Academiei v. Academia
filozofi cinici 32, 71, 130, 154
filozofi din Cirene (cirenaici) 56, 71, 295
filozofi democriteeni 55
filozofi dialecticieni 109, 110, 111, 112, 113
filozofi dogmatici 21, 23, 24, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 40, 42, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 79, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 122, 123, 128, 129, 138, 140, 142, 144, 147, 149, 151, 159, 167, 177, 225, 295
filozofi epicurieni 34, 65, 84, 153, 223, 262, 291
filozofi heracliteeni 54
filozofi naturaliști 249
filozofi peripatetici 100, 101, 140, 141, 150, 267, 268, 276, 293, 295
filozofi platonici 34
filozofi pyrrhonieni v. filozofii sceptici
filozofi sceptici 23, 24, 25, 26, 45, 49, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 65, 67, 84, 86, 97, 106, 112, 113, 130, 142, 148, 159, 167, 173, 210
filozofi sofiști 249.
filozofi stoici 21, 31, 60, 67, 68, 71, 79, 83, 84, 93, 95, 99, 108, 122, 127, 140, 141, 148, 150, 152, 155, 156, 159, 175, 176, 186, 231, 232, 295
figuri 144
figuri gramaticale 213
figuri poetice 213
fizică 67, 147
fizicieni 178
focul 122, 123
folos 148
formă (-e) 33, 117, 176
forme de limbă 213
formulă rațională 24
forța naturii 60
frecvența lucrurilor 27
frumos (frumusețe) 231, 240 242, 244

G

genealogie 214
general 209
genuri 42, 48, 104, 105, 106, 107
gen (-uri) suprem (-e) 42, 106
geometri 245, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 271
geometrie 180, 210, 231, 249, 252, 261, 263, 267, 275
Gorgias 74, 75
gîndit 252
grai v. vorbire
gramatică 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 195, 204, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 227, 231, 232, 237, 242, 289, 293
gust (-uri) 29, 127, 294

H

Heraclides din Pont 123
Heracles 44
Heraclit 54, 55, 75, 139, 158, 223
Hermagoras 239
Herodot 71, 158, 183
Herophilos 110
Hesiod 140, 183, 221
Hiparh 275
Hippessos din Metapont 122
Hippon din Rhegion 122
Hipponax 218, 223
Homer 31, 34, 58, 183, 189, 206, 207, 217, 218, 220, 225, 231, 291
horoscop 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 286

I

ideie (-i) 144, 269
Ideia platonică 177
identitate 152
imperiul necesității 26
impresie (-i) 33, 66, 78, 159, 254, 255
improbabil 58, 240
impuls (-uri) 131, 168
inactivitate 118
incomprehensibilitate 60, 70
incorporal 124, 126, 127, 128, 136, 139, 142, 163, 175, 176, 177, 199, 252, 259, 260, 261, 264
incredibil 240
incredibilitate 53, 57
indiferent 149
indivizi 140, 106
indivizibil 297
inducție 100, 101, 102, 104
inexistență 67
infinit 122, 187, 245
informare 66
instrument 67, 68
intelect 47, 70, 74, 75, 76, 77, 256
intelect rațional v. rațiune
inteligibil v. lucruri inteligibile
ipoteză 46, 47, 48, 49, 174, 249, 250
Isocrate 239
istorie 181, 213, 215, 216

Î

împrejurare (-ări) 27, 36, 38, 42, 128
înclinație (-i) 59, 149
îndoială 39, 40, 47
însușire (-i) 69, 142
întîmplare 120, 279, 280
întreg 58, 104, 105, 124, 125, 134, 135, 136, 148, 196, 198, 241, 253, 268, 297
înțelegere 103
înțelepciune 173, 217
înțelept (-ți) 166, 181
înțeles (-uri) 112
învățare 60, 162, 175, 177, 178
învățare metodică 102, 103
învățătură 163, 165, 166, 174, 178, 179

J

judecată (-ăți) 24, 26, 30, 35, 39, 41, 42, 46, 67, 71, 72, 74, 78, 79, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 94, 95, 98, 104, 108, 220, 275
judecăți conjunctive 102
judecăți contradictorii 99
judecăți disjunctive 99, 102
judecăți ipotetice 101

L

lățime 124, 125, 126, 140, 144, 145, 176, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 267
lege (-i) 24, 27, 43, 44, 45, 59, 205, 235, 236
legile armoniei 293
legendă (-e) 216, 249
Licurg 233
limită (-e) 123, 125, 252, 257, 259, 260, 264
linie (-i) 124, 125, 145, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267
linie dreaptă 261, 262, 263
lipsă de durere 149
lipsă de stăpînire 152
litere 182, 188, 189, 190, 192, 194, 296
loc (-uri) 27, 39, 214, 215
logică 67, 186
lucruri 30, 33, 41, 52
lucruri adevărate 80, 81, 111, 240
lucruri aparente 42, 80, 97, 132, 162, 163, 165
lucruri asemănătoare 42
lucruri bune 58, 148, 150, 152, 153, 165, 167, 244, 291
lucruri complete 296
lucruri comprehensibile 58, 60
lucruri contradictorii, 50, 98
lucruri contrare 52, 107
lucruri convenționale 104
lucruri date prin ipoteză 49
lucruri date prin simțuri 97, 178
lucruri în devenire 70
lucruri egale 42
lucruri evidente 42, 82, 254, 255
lucruri exterioare 29, 30, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 45, 73, 77, 139, 151
lucruri false 111, 232, 240
lucruri incomprehensibile 58, 60, 113
lucruri incorporale 145
lucruri indiferente 148, 150, 152, 153, 165, 166
lucruri infinite 80, 184, 187, 209, 215
lucruri inteligibile 22, 26, 46, 47, 126, 137, 252, 254
lucruri îndoielnice 177
lucruri judecate 41
lucruri matematice 223
lucruri medicale 223
lucruri muzicale 223
lucruri naturale 104
lucruri neaparente 48, 52, 132
lucruri neasemănătoare 42
lucruri neclare 42, 49
lucruri nedefinite 52
lucruri neegale 42
lucruri neevidente 23, 24, 49, 52, 53, 54, 57, 58, 60, 66, 80, 81, 82, 97, 113, 118, 162, 163, 238, 244, 245, 251, 252
lucruri neexistente 163, 175
lucruri nesubstanțiale 113
lucruri opuse 50
lucruri pre-evidente 97, 118
lucruri prezente 27
lucruri reale 73
lucruri relative 97
lucruri rele 58, 148, 150, 152, 153, 165, 167, 238
lucruri semnificate 42, 82, 86, 87, 104, 112
lucruri semnificatoare 42, 104, 187
lucruri sensibile 22, 26, 28, 29, 34, 36, 46, 47, 66, 77, 126, 146, 176, 252, 254, 295,
lucruri substanțiale 296
lucruri trecute 27
lucruri viitoare 27
lungime 124, 125, 126, 140, 144, 145, 176, 251, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 267

M

masă rezistentă 176
mase 144
mase omogene 123
matematică 186, 249, 251
matematică astrologică 286
matematicieni 123
materie 56, 139
materie nedeterminată 123
mărime 133, 176, 252, 262, 267
mărime infinită 125
mărire 254, 255
măsura lucrurilor v. criteriul lucrurilor
medici 187, 214
medicină 180, 181, 187, 188, 210, 231, 232, 233, 237
Melissos 130
melodii 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296
Menandru 37, 49, 183
Menodotos 57
meridian 276, 277, 280
metodă 204, 214, 216
metodă chaldaică 280, 282
metode de demonstrație 48
meloda empirică 60
meloda inductivă v. inducție
metoda învățăturii 165, 174, 178, 179
Metrodor 183
micșorare 120, 133, 254, 255
mimi 214, 216
minciună 223
miros v. simțul mirosului
mișcare (-ări) 37, 83, 120, 123, 129, 132, 133, 141, 142
mișcarea astrelor 285
mișcarea cerească 283
mișcarea intelectului 81
mișcarea universului 142, 282
mituri 180, 214
mitologie 222
moarte 158, 238
moduri de suspendare a judecății 27, 33, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 69, 72, 77
monada 145, 146, 147, 267, 270, 276
morala 43
moravuri 291
multiplu 269
muzică 185, 186, 210, 237, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297
muzicieni 187, 194, 214, 286, 289, 290, 294

N

Nansiphanes 173
naştere 120, 129, 137, 138, 178, 179
natură 204, 267, 268
natura lucrurilor (obiectelor) 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 45, 52, 54, 56, 59, 60, 77, 267
necesitate 279, 280
nedreptate 152
neexistenţă 25, 37, 59, 136, 137, 138
nefericire 149
negaţie 22, 50
nenorocire 277
nereal 136
netulburare 22, 23, 24, 25, 26, 56, 59
normă (-e) de conduită 43, 44
note muzicale 294, 296
noţiuni 244
nume 104
numere 123, 144, 147, 152, 185, 197, 267, 269, 270, 271

O

obicei (-uri) 24, 27, 43, 59, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212
obiect (-e) 24, 26, 27, 30, 33, 39, 40, 45, 52, 70, 71, 74, 77, 103, 105, 117, 165, 177, 179, 295
observaţie 112, 283
Oinopides din Chios 122
om 69, 70, 73
Onomacritos 122
opinii 25, 59
opunere 22, 26
oratori 233, 236, 237, 238, 240
ordine 48
Orfeu 235
organe de simţ 35, 36
ortografie 201, 202

P

Panyassis 216
Parmenide 150
părere dogmatică 65
păreri 112
parte (-ăţi) 104, 105, 124, 125, 134, 135, 136, 148, 196, 201, 241, 252, 253, 254, 262, 263, 264, 297
participare 268, 269
particule 43, 123
pasiuni 31, 59, 166, 223, 289, 292
părţi infinite 125
pătimire v. stare pasivă
perceptibil 165
percepere v. percepţii
percepţii 26, 28, 29, 31, 35, 73, 74, 77, 127, 151, 152
petiţie de principiu 131
Philarchos 216
Phlius 225
pictură 203
pieire 120, 129, 137, 138, 178
Pindar 34, 183
Pindarion 206, 207
Pitagora 123, 144, 145, 147, 224, 267, 289, 291
plan 257, 259, 262, 263
Platon 34, 59, 60, 69, 70, 71, 127, 138, 142, 152, 154, 173, 183, 189, 215, 223, 224, 231, 232, 239, 268, 269, 270, 284, 292 295
plăcere (-i) 34, 56, 65, 149, 150, 152, 153, 218, 220, 231, 293
plăsmuire (-i) 214, 216
pluralitate 269
poem 181
poetica 292
poeţi 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 291
poezie 188, 219, 222, 227
Polemon 57
Polyandros din Cirene 215
pornire (-i) 166
posibilitate 22
postulare 219
potenţă 69
potenţial 106
povestiri 216
poziţie (-i) 39, 40, 42
poziţiile astrelor 286
precepte 231, 232
premise 53, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 108, 109, 111, 112, 199, 245, 251
premisă conjunctivă 109
premisă ipotetică 99
premisă minoră 91, 109
premisă majoră 91, 93, 94, 109
premisă particulară 101
premisă universală 100, 101
presupunere (-i) 45, 48, 51, 216
presupuneri dogmatice 43
prevestire (-i) 280
prezent 143, 144, 296, 297
prezicere (-i) 285
principiu (-i) 174, 179, 193, 203, 250
principii corporale 124
principiu diriguitor 148, 152
principiu eficient v. cauza eficientă
principii incorporale v. incorporale
principii materiale 117, 122, 123, 128
principiul morţii 277
privaţiune 126, 255, 256
probă 97, 143, 203
probabilităţi 26, 27, 35, 58
Protagora 56
propoziţii contradictorii 99
propoziţii ipotetice 84, 85
proverbe 214
providenţă 57
proză 188
prozatori 183, 184, 185, 188, 213, 217, 219, 223
prozodie 190, 191, 213
Ptolemaios 185
Ptolemaios Peripateticul 183
punctul 124, 145, 251, 252, 253, 254, 262, 263, 264, 267
Pyrrhon 22, 59, 60, 173, 182, 217, 220, 224, 225

Q

quidditate 106

R

raporturi armonice 145
raţionament 43, 53, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 108, 244
raţionament circular 15, 46, 98, 101
raţionament deductiv 100, 111
raţionament ipotetic 16, 225

raţiune 25, 31, 32, 36, 40, 66, 73, 126, 127, 166, 176, 179, 219, 260
raţiunea lucrurilor 267
răul 119, 149, 150, 159, 166, 219
răutate 119
real 136, 137
realitate 25, 49, 55, 65, 66, 77
regresiune la infinit 45, 46, 47, 49, 68, 81, 88, 103, 118, 123, 127, 130, 160, 204, 212, 245
regulă (-i) de conduită v. normă (-e) de conduită
reguli de stil 180
reguli de viaţă 43
relativitate 49
relative 86
relaţie (-i) 27, 41, 42, 45, 47, 56, 96, 122, 136
repaos 37, 138, 139, 142, 143
reprezentare (-ări) 24, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 39, 41, 57, 58, 59, 60, 65, 74, 76, 77, 78, 105, 160, 175
retori 216, 227, 231, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 249
retorică 173, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 249
rezistenţă 124, 125, 126, 140, 141, 145, 176
ritm (-uri) 289, 296, 297

S

scădere 133, 134, 147, 264, 270, 271
sceptic (-i) v. filozofii sceptici
scepticism 21, 22, 23, 25, 48, 54, 55, 59, 60, 61, 66, 178, 225
schimbare 129, 136, 137, 178, 187
scop 25, 56, 131, 238
scopul vieţii 152
scriitori 182, 183, 186, 217, 223, 227
sculptură 203
semn 82, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 98, 104, 124, 252, 262
semne prozodice 192, 193
semnificare 83
semnificatul 186, 187, 199
semnificaţie (-i) 85, 186
sensibil v. lucruri sensibile
senzaţie (-i) 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 42, 48, 56, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 126, 128, 137, 159, 176, 194, 294, 295
separaţie 136
seric infinită 81, 98
Sfaphylos 216
silabă (-e) 193, 194, 195, 296
silogism (-e) 83, 85, 90, 91, 92 100, 102, 104, 109
silogism categoric 95
silogism ipotetic 83, 84, 85, 86 89, 92, 93
similar v. asemănător
simpatie 277, 279
simţăminte 24
simţire 25, 26
simţuri 24, 30, 35, 36, 40, 55, 56, 70, 73, 74, 75, 77, 126, 165, 198, 255, 283
simţul dreptăţii 31
simţul gustului 35
simţul mirosului 35
simţul pipăitului 35, 41, 127
simţul văzului 29, 35, 73, 126, 127, 294
Socrate 57, 69, 234, 290
sofism (-e) 108, 109, 110, 111 112
Sofocle 220, 226, 249
soliditate v. rezistenţă
Solon 290
sorit 112
spaţiu 131, 132, 139, 140, 141, 177
specii 42, 104, 105, 106, 107
stare pasivă 25, 124, 139, 178
stare de somn 37
stare de veghe 37
stări 126
stări afective 36
stări subiective 55, 77
Stechisoros 23
stil (-uri) 213
Straton 123, 142
structura 267
substanţă (-e) 65, 128, 129, 133, 142, 223
substrat 25, 27, 140, 141, 269
succesiune logică 85
suflet 33, 34, 70, 77, 83, 150, 151, 152, 158, 187, 188, 235, 267, 268
sunet (-e) 162, 187, 189, 190, 193, 194, 195, 199, 291, 294, 296
superstiţie 275
suprafaţă 124, 125, 145, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 260, 267
suspendarea judecăţii 22, 24, 25, 26, 27, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 56, 59, 66, 68, 70, 81, 82, 100, 111, 112, 113, 118, 121, 122, 123, 126, 128, 133, 139, 142, 151, 159, 177, 225, 243
symphonia 268

Ş

Şcoala căutătoare (zetetică) v. scepticism
Şcoala cirenaică 55, 56
Şcoala dubitativă (aporetică) v. scepticism
Şcoala empirică 60
Şcoala metodică a medicinei 61
Şcoala peripatetică 95
Şcoala lui Protagora 56
Şcoala pyrrhoniană v. scepticism
Şcoala sceptică v. scepticism
Şcoala suspensivă (ephektică) v. scepticism
ştiinţă (-e) 79, 104, 173, 174, 179, 181, 186, 203, 204, 210, 231, 233, 237, 239, 240, 289, 294, 297
ştiinţa chaldaică 279
ştiinţa ritmului 296, 297
ştiinţele naturii 24

T

Tales 233
Tauriscos 213
Teofrast 215
tehnologia gramaticală 188, 189, 213, 217
Telessarchos 216
teoreme 263
teoreme geometrice 259, 261, 267
teoreme muzicale 293
teoria adevărului 239
teoria cauzelor 48
teoria destinului 279

teoria ideilor 57
teoria naturii v. doctrina naturii
termeni 112
Theodor din Atena 156
Timaios 57
Timon 57, 182, 224, 225, 249, 297
timp 132, 137, 139, 142, 143, 144, 177, 187, 194, 296, 297
totalitate 185
tonuri 194
tragedie 249
transpunere 135
tranziţie 208
tranziţie locală 129, 130
trecut 143, 144, 296, 297
triada 145
tropi 126
Tucidide 183, 189

U

uitare 181
unghi 262, 263
uniform 261
unitate (-ăţi) 269, 270, 271
univers 145, 267, 268, 286, 293
universal 209
unu 268, 269
util 242, 244
utilitate 148

V

valabilitate 243
valabilitate egală 50
văz v. simţul văzului
vechii sceptici 27
vedere v. văz
verosimil 240
versificaţie 221
viaţă 117, 158, 220
viaţă virtuoasă 57
viciu 166, 243
vid 55, 69, 140, 141, 176, 177
viitor 143, 144, 296, 297
virtute (-uţi) 31, 32, 118, 148, 149, 150, 152, 160, 187, 242, 243
voluptate 293
vorbire 25, 32, 178, 181, 186, 194, 195, 196, 199, 200, 203, 205, 206, 213, 232, 234, 237, 239, 244

X

Xeniades 68, 78
Xenofan 57, 58, 68, 156, 215
Xenocrate 231, 232, 239

Z

zămislire 281
Zenon 161, 232
Zenon din Cition 154
zeu (-i) 117, 118, 119, 214, 221, 291
zodiac 275, 276, 277, 278, 284
zodii 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286

Cuprins

PREFAȚĂ 5
INTRODUCERE 7

SCHIȚE PYRRHONIENE ÎN TREI CĂRȚI . .
CARTEA I 19
CARTEA a II-a 53
CARTEA a III-a 115

CONTRA ÎNVĂȚAȚILOR . . . . . .
CARTEA I 171
CARTEA a II-a 229
CARTEA a III-a 247
CARTEA a IV-a 265
CARTEA a V-a 273
CARTEA a VI-a 287
INDICE . 299